مجموعة رسائل اللكنوي

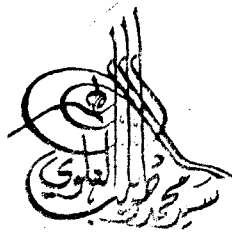
للإمام المحدث الفقيه الشيخ محمد عبد الحي اللكنوي الهندي
ولد سنة ١٢٦٤هـ، وتوفي سنة ١٣٠٤هـ
رحمه الله تعالى

اعتنى بإخراجه وتقديمه
نعيم أشرف نور أحمد

المجلد الأول

* إحكام القنطرة في أحكام البسملة
* نزهة الفكر في سبحة الذكر
* غاية المقال فيما يتعلق بالنعال
* تحفة الطلبة في تحقيق مسح الرقبة
* الهدية المختارية شرح الرسالة العضدية
* تدوير الفلك في حصول الجماعة بالجن والملك
* زجر الناس على إنكار أثر ابن عباس

من منشورات:
إدارة القرآن
كراتشي - باكستان
المكتبة الإمدادية
باب العمرة - مكة المكرمة

مجموعة رسائل اللكنوي
الإمام المحدث الفقيه محمد عبد الحي اللكنوي رحمه الله تعالى
١
إدارة القرآن كراتشي

مجموعة رسائل اللكنوي

١٤١٩ هـ

للإمام المحدث الفقيه الشيخ محمد عبد الحي اللكنوي الهندي

ولد سنة ١٢٦٤هـ. وتوفي سنة ١٣٠٤هـ

رحمه الله تعالى

* إحكام القنطرة في أحكام البسملة
* نزهة الفكر فى سبحة الذكر الملقب بـ
  هدية الأبرار فى سبحة الأذكار مع حاشيته النفحة بتحشية النزهة
* غاية المقال فيما يتعلق بالنعال مع حاشيته
  ظفر الأنفال على حواشي غاية المقال
* تحفة الطلبة فى تحقيق مسح الرقبة مع حاشيته
  تحفة الكملة على حواشى تحفة الطلبة
* الهدية المختارية شرح الرسالة العضدية
* تدوير الفلك فى حصول الجماعة بالجن والملك
* زجر الناس على إنكار أثر ابن عباس
* الأجوبة الفاضلة للأسئلة العشرة الكاملة

اعتنى بجمعه وتقديمه وإخراجه

نعيم أشرف نور أحمد

المجلد الأول

الناشر

الطبعة الأولى: .... ١٤١٩ هـ
الصف والطبع والإخراج: .... بإدارة القرآن كراتشي
اعتنى بإخراجه الفني وتصميمه على الكمبيوتر .... نعيم أشرف نور أحمد
أشرف على طباعته: .... فهيم أشرف نور

من منشورات

إدارة القرآن والعلوم الإسلامية

D/ ٤٣٧ گارڈن ایسٹ کراتشي ٥ - باكستان
الهاتف: ٧٢١٦٤٨٨ فاكس: ٠٠٩٢٢١-٧٢٢٣٦٨٨
E. Mail: quran@diggicom.net.pk

ويطلب أيضا من:

المكتبة الإمدادية .... باب العمرة مكة المكرمة - السعودية
مكتبة الإيمان .... السمانية، المدينة المنورة - السعودية
مكتبة الرشد .... الرياض - السعودية
إدارة إسلاميات .... انار كلي لاهور - باكستان

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين ، والصلوة والسلام على سيدنا ونبينا محمد وعلى آله وأصحابه ومن تبعهم بإحسان إلى يوم الدين.

وبعد: فهذه مجموعة ثمينة نفيسة محتوية على ست وأربعين رسالة من رسائل العلامة الفذ الأوحد فى زمانه المحدث الفقيه الشيخ أبى الحسنات محمد عبد الحى اللكنوى رحمه الله تعالى المتوفى سنة ١٣٠٤هـ.

وحرّضنا على إخراجها خالنا الحبيب المعظم صاحب الفضيلة القاضى المفتى محمد تقى العثمانى أمدّ الله تعالى عمره فى عافية سابغة- لمّا فرغنا قبل ثلاث سنوات من إخراج مجموعة رسائل العلامة محمد أنور شاه الكشميرى رحمه الله تعالى .

فلبّينا تحريضه ، وأجبنا دعوته بتشمير ساق الجد إلى هذا الهدف النبيل.

وكما سيجيء ذكره أن العلامة محمد عبد الحى اللكنوى رحمه الله تعالى صاحب مؤلفات كثيرة ، وبلغت تصانيفه نحو مئة وعشرة كتب من بين صغير الحجم وكبيره فى اللغات العربية والفارسية والأردية .

وكان العلامة محمد عبد الحى اللكنوى ذا حظ عظيم ، حيث طبع أكثر مؤلفاته فى حياته وتلقاه أهل العلم بالقبول. وأعيد طبع كثير منها فى حياة المؤلف وبعد وفاته ، ولكن لما بدأنا فى التفتيش عن أماكن وجود هذه الرسائل ، بدا لنا أن أكثرها صارت نادرة ومن الصعب الحصول عليها ، كما يقول العلامة المحقق الشيخ عبد الفتاح أبو غدّة رحمه الله تعالى[1] فى مقدمته على " الأجوبة الفاضلة " من مؤلفات الإمام اللكنوى:

---

(١) ولا شك أن العلامة المحقق الشيخ عبد الفتاح أبو غدّة رحمه الله تعالى يرجع إليه الفضل

"للإمام اللكنوى قرابة مئة وعشرة كتب . . . وأغلبها مطبوع فى حياته أحسن طباعة بأتقن تصحيح وأنضر إخراج يتمتع به عصر الطباعة الذى كان فيه . وما من كتاب من تلك المطبوعة -فى الغالب- إلا أعيد طبعه غير مرة فى حياته أو بعد وفاته ، ولكنك لاتجد له فى المكتبات اليوم أثرا ولا عينا اهـ" .

وبعد الجهد الكثير والوقت الطويل فزنا بجمع أربع وأربعين رسالة من شتى المكتبات العامة والخاصة فى كراتشى وإسلام آباد وبعض بلاد السند والهند .

وإذ نقدم هذه المجموعة الكريمة بين يدى أهل العلم أحب أن أذكر ترجمة وافية للعلامة محمد عبد الحى اللكنوى صاحب هذه الرسائل ثم أعقب بذكرأسماء الرسائل التى حوتها هذه المجموعة وكلمات حولها . فأقول -وبالله التوفيق- :

بتعريف الإمام اللكنوى رحمه الله بالبلاد العربية وأهل العلم بهاحيث قام بخدمة عدّة مؤلفاته وتهذيبه وتحقيقه وتزيينه والتعليق عليه وطباعته وإخراجه بأجمل وأمثل وأعلى أسلوب فى هذا العصر الحديث ، وقد خرج بتحقيقه ستة كتب من مؤلفات الإمام اللكنوى وهى :

الرفع والتكميل فى الجرح والتعديل ، والأجوبة الفاضلة للأسئلة العشرة الكامله ، وإقامة الحجة على أن الإكثار فى التعبد ليس ببدعة ، وسباحة الفكر فى الجهر بالذكر ، وتحفة الأخيار بإحياء سنة سيد الأبرار ، مع حاشيته : نخبة الأنظار ، وظَفَر الأمانى فى شرح مختصر السيد الشريف الجرجانى .

فجزاه الله عنا وعن المسلمين خير ما يجازى به عباده الصالحين .

ترجمة المحدث الفقيه الشيخ
أبى الحسنات محمد عبد الحى اللكنوى رحمه الله تعالى

قد ترجم الإمام اللكنوى لنفسه فى عدة مؤلفاته مثل: "النافع الكبير لمن يطالع الجامع الصغير" ومقدمة "التعليق الممجد على موطأ الإمام محمد" ومقدمة "السعاية فى كشف ما فى شرح الوقاية" و "التعليقات السنية على الفوائد البهية" و"مقدمة الهداية" كما ترجم له العلامة المؤرخ الشيخ عبد الحى الحسنى الندوى اللكنوى، المتوفى سنة١٣٤١هـ فى المجلد الثامن من كتابه "نزهة الخواطر وبهجة المسامع والنواظر" فى أعيان علماء الهند.

وكما ترجم له العلامة المحقق الشيخ عبد الفتاح أبو غدّة رحمه الله تعالى فى مقدمة "الأجوبة الفاضلة"و "تحفة الأخيار".

فأكتفى فى هذه الصفحات بذكرترجمة الإمام اللكنوى بقلمه المستخلصة من مؤلفاته المذكورة آنفًا.

ثم أذكر ماكتبه الشيخ عبد الحى الحسنى الندوى رحمه الله تعالى، فإن فيه من الإفادات لا توجد فى غيره.

ثم أعقب بذكر ترجمته التى كتبها العلامة المحقق الشيخ عبد الفتاح أبو غدّة رحمه الله تعالى فى مقدمة "الأجوبة الفاضلة".

ترجمة الإمام اللكنوى بقلمه

من كتبه: "النافع الكبير لمن يطالع الجامع الصغير" ومقدّمة "التعليق الممجد على موطأ الإمام محمد" ومقدّمة "السعاية فى كشف ما فى شرح الوقاية" و "التعليقات السنية على الفوائد البهية" و "مقدّمة الهداية" واستخلصه منها العلامة المحقق الشيخ عبد الفتاح

أبو غدّة رحمه الله تعالى فى مقدمة كتابه : "الرفع والتكميل فى الجرح والتعديل" .

قال رحمه الله تعالى فى "النافع الكبير" (ص٢٤) : "خاتمة نختم بها الرسالة راجيًا حسن الخاتمة، فى ذكر نبذ من أخبارى، وقدر من أحوالى، اقتداءً بالأئمة الأعلام، حيث ذكروا تراجمهم فى طبقاتهم بعد تراجم الكرام، ولما وفقنى الله بتحشية "الجامع الصغير" دخلتُ فى عداد من علّق عليه، وإن لم أكن بالنسبة إلى السابقين ممن يُعتمد عليه، فناسب ذكر ترجمتى عقب تراجمهم، رجاء أن أكون معهم، وإن كنت لست منهم، ولا أذكُرُها هنا إلا على سبيل الاختصار، وأما التطويل فمفوّض إلى كتاب "تراجم الحنفية" الذى أنا مشتغل فى هذه الأيام بجمعها" .

وقال فى مقدّمة "التعليق الممجّد" (ص٢٧) : "ترجمة العبد الضعيف جامع هذه الأوراق، أوردها ليكون مذكرًا ومعرّفًا عن أحوالى لمن غاب عنى، أو يأتى بعدى، فيذكرَنى بدعاء حسن الخاتمة، وخير الدنيا والآخرة، وقد ذكرتُ نُبذًا منها فى مقدمة "الجامع الصغير" للإمام محمد فى الفقه الحنفى، المسمّاة بـ"النافع الكبير لمن يطالع الجامع الصغير" بعد ما ذكرتُ تراجم شراحه، ليحشرنى ربى معهم ولست منهم، والبسط فيها مفوّض إلى كتاب "تراجم علماء الهند" الذى أنا مشتغل بجمعه وتأليفه -وفقنى الله لختمه- ونذكر قدرًا منها ههنا من غير اختصار مخلّ وتطويل مملّ رجاءَ أن يحشرنى ربى فى زمرة الشراح السابقين، ويجعلنى فى الدنيا والآخرة فى عداد المحدثين، ويناديني معهم يوم يدعو كلّ أناس بإمامهم" .

وقال فى "مقدمة الهداية" (ص٤١) مستهلا ترجمته بما لا يخرج مما تقدم، ثم قال فى كتبه المسمّاة سابقًا :

أنا العبد الراجى رحمة ربه القوىّ، كنيتى أبو الحسنات، كنانى به والدى بعد بلوغى، واسمى عبد الحىّ -تجاوز الله عن ذنبى الخفىّ والجلىّ- سمانى به والدى فى اليوم السابع من ولادتى، وقد ولدت فى بلدة باندا، حين كان والدى مدرّسًا بها فى مدرسة النوّاب ذى الفقار الدولة فى السادس والعشرين من ذى القعدة يوم الثلاثاء من السنة الرابعة والستين بعد الألف والمائتين، وحين سمّانى به قال له بعضُ الظرفاء : حذفتم من اسمكم حرف النفى، فصار هذا فألا حسنًا لأن يطول عمرى، ويحسن عملى، أرجو

من الله تعالى أن يصدق هذا الفأل، ويرزقنى ببركة اسمه المضاف إليه حياة طويلة مع حسن الأعمال، وعيشًا مرضيًا يوم الزلزال.

ووالدى: مولانا محمد عبد الحليم صاحب التصانيف الشهيرة، والفيوض الكثيرة، الذى كان يفتخر بوجوده أفاضل الهند والعرب والعجم، ويستند به أماثل العالم، الفائق على أقرانه وسابقيه فى حسن التدريس والتأليف، البارع السابق على أهل عصره، ومن سبقه فى قبول التصنيف، المتوفى سنة خمس وثمانين بعد الألف والمائتين من هجرة رسول الثقلين، ابن مولانا محمد أمين الله بن مولانا محمد أكبر بن المفتى أحمد أبى الرحيم بن المفتى محمد يعقوب بن مولانا عبد العزيز بن مولانا محمد سعيد بن ملا قطب الدين الشهيد السهالوى، وينتهى نسبه إلى سيدنا أبى أيوب الأنصارى صاحب رسول الله صلّى الله عليه وعلى آله وسلّم، وقد ذكرته فى رسالتى التى ألّفتها فى ترجمة الوالد المرحوم المسمّاة بـ"حسرة العالَم بوفاة مرجع العالَم"، وتراجم كثير من أجدادى وأعزتى مبسوطة فى رسالتى: "إنباء الخلان بأنباء علماء هندوستان" فلتطلب منها.

وقد انتقل بعضُ آباءنا من المدينة الطيبة إلى هراة، ثم منها إلى لاهور، ثم منها إلى دهلى، ثم منها إلى سِهالى -بكسر السين- قصبة من قصبات لكنو، وهناك قبر القطب الشهيد، ثم انتقل أبناءه إلى لَكنو -بفتح اللام وسكون الكاف وفتح النون وسكون الواو، وقد يزاد الهمزة المضمومة بعد النون، وقد يزاد الهاء الساكنة بعد الكاف الساكنة-: بلدة عظيمة ممتازة بين البلاد الهندية، وسكنوا فى محلة فيها مسمّاة بـ"فرنكى محل"، قد وجّهها لهم السلطان أورنك زيب عالمكير -نوّر الله مرقده- ووجه اشتهارها بـ"فرنكى محل" أنها كانت فى السابق مسكنًا لتاجر نصرانى.

ولم تزل هذه المحلة معمورةً بالعلماء والأولياء والصلحاء إلى هذا الأوان، وكلهم من أولاد الأبناء الأربعة للقطب الشهيد: ملا محمد أسعد، وملا محمد سعيد، وملا نظام الدين والد ملك العلماء بحر العلوم مولانا عبد العلىّ، وملا محمد رضا رحمهم الله تعالى، وهذا كله ببركة دعاء سلطان الأولياء نظام الدين رحمه الله المدفون بدهلى لبعض أجداد القطب: أنه لا يزال العلم فى نسله، وببركة دعاء بعض الأبدال للقطب مثله.

وشرعتُ فى حفظ القرآن المجيد حين كان عمرى خمسَ سنين، ورُزقتُ قوّة الحفظ من زمن الصبا، حتى إنى أحفظ كالعيان جميعَ وقائع تقريب قراءة الفاتحة، حين كان عمرى خمس سنين، بل أحفظ ضربةً وقعت بى حين كان عمرى ثلاثَ سنين تقريبًا.

وكان أوّل شروعى حفظَ القرآن عند حافظ قاسم على اللكنوى، ولم أفرغ من قراءة جزء ﴿عَمَّ يَتَسَاءَلُونَ﴾ حتى سافر بى والدى مع والدتى إلى بلدة جونفور، فقرأت القرآن هناك عند حافظ إبراهيم من سَكَنَة بلاد الفورب، وكان والدى أيضًا يدارسنى بالقرآن إلى أن فرغتُ من حفظه وأنا ابن عشر سنين، وصليتُ إمامًا فى التراويح حسب العادة من ذلك الوقت، وكان ذلك فى جونفور حين كان والدى المرحوم مدرّسًا بها بمدرسة الحاج إمام بخش المرحوم رئيس تلك البلدة.

وقد قرأتُ بعض الكتب الفارسية والإنشاء والخطّ وغير ذلك بقدر الضرورة، كلّ ذلك من الوالد فى زمن حفظ القرآن.

ومن بدوّ السنة الحادية عشرة شرعتُ فى تحصيل العلوم، ففرغتُ من قراءة الكتب الدرسية فى الفنون الرسمية: الصرف، والنحو، والمعانى، والبيان، والمنطق، والحكمة، والطب، والفقه، وأصول الفقه، وعلم الكلام، والحديث، والتفسير، وغير ذلك حين كان عمرى سبع عشرة سنةً، مع فترات وقعت فى أثناء التحصيل، وطَفَرات واقعة فى أوان التكميل.

ثم شرعت بعد الفراغ من الحفظ فى تحصيل العلوم حضرة الوالد، ففرغتُ من جميع الكتب معقولا ومنقولا حين كان عمرى سبعَ عشرة سنةً، ولم أقرأ شيئًا على غيره إلا كتبًا عديدة من العلوم الرياضية، قرأتها بعد ما توفى الوالد المرحوم على خاله وأستاذه مولانا محمد نعمت الله المرحوم بن مولانا نور الله المرحوم، المتوفى فى بنارس فى المحرم سنة تسعين.

وتعلمتُ الحساب من أرشد تلامذة الوالد، وأخصّ أحبابه رفيقه ورفيقى فى الحضر والسفر: المولوى محمد خادم حسين المظفّر بورى العظيم آبادى.

وقد ألقى الله فى قلبى من عنفوان الشباب، بل من زمن الصبا محبّة التدريس والتأليف، فلم أقرأ كتابًا إلا درّسته بعده، فحصل لى الاستعداد التام فى جميع العلوم

بعون الحى القيوم، ولم يبقَ علىّ تعسّر أى كتاب كان من أى فنّ كان، حتى إنى درستُ ما لم أقرأ حضرة الأستاذ، كـ"شرح الإشارات" للطوسى، و "الأفق المبين" و "قانون الطب"، ورسائل العروض وغير ذلك، ورضِيت من درسى طلبة العلوم، إلا أن علم الرياضى لم أقرأ فيه حضرة الأستاذ إلا شيئًا من التشريح و "شرح الجغمينى"، حتى تشرفّت بملازمة إمام الرياضيين، مقدام المحقّقين، خال والدى وأستاذه مولانا محمد نعمت الله، المتقدم ذكره فقرأتُ عليه فى سنة ثمان وثمانين "شرح الجغمينى" مع مواضع من "حواشى البرجندى" وإمام الدين الرياضى والفصيح وغيرها عليه، و "رسالة الأسطرلاب" للطوسى، وقدرًا كثيرًا من "شرح التذكرة" للسيد، وشرحها للخفرى، وشرحها للبرجندى، و "التحفة" و "زيج ألغ بيك" مع "شرح البرجندى" ورسائل الأكَر والتسطيح وغير ذلك، مع تحقيق تامّ بحيث كان مولانا الممدوح يُثنى علىّ كثيرًا بين أحبابه، ورأيتُ فى المنام فى تلك الأيام المحقّق الطوسى كأنه يبشرنى بتكميل هذا الفنّ، ويُسرّ منى باشتغالى فيه.

وألقى الله فى روعى من بدء التحصيل لذة التدريس والتصنيف، فصنفتُ الدفاتر الكثيرة فى الفنون العديدة.

ففى علم الصرف صنفتُ:

١ - امتحان الطلبة فى الصيغ المشكلة، وهو أوّل تصانيفى.

٢ - والتبيان فى شرح الميزان، صُنّفا فى أيام الصبا.

٣ - وتكملة الميزان.

٤ - وشرحها.

٥ - ورسالة أخرى اسمها: جاركل[1] فى تصريف الصيغ.

وفى علم النحو:

٦ - خير الكلام فى تصحيح كلام الملوك ملوك الكلام.

٧ - وإزالة الجمد عن إعراب الحمدُ لله أكمل الحمد.

---

(١) بالجيم والكاف الفارسيتين.

وفى المنطق والحكمة :

٨- تعليقًا قديمًا على "حواشى غلام يحيى البهارى" المتعلقة بـ"الحواشى الزاهدية" المتعلقة بـ"الرسالة القطبية" مسمّى بـ"هداية الورى إلى لواء الهدى".

٩- تعليقًا جديدًا مسمّى بـ"مصباح الدجى فى لواء الهدى".

١٠- تعليقًا أجدّ مسمّى بـ"نور الهدى لحملة لواء الهدى".

١١- حل المغلق فى بحث المجهول المطلق.

١٢- الكلام المتين فى تحرير البراهين، أى براهين إبطال اللا متناهى.

١٣- مُيسّر العسير فى مبحث المثناة بالتكرير.

١٤- الإفادة الخطيرة فى بحث نسبة سبع عرض شعيرة.

١٥- التعليق العجيب لحل "حاشية الجلال الدوّانى لمنطق التهذيب".

١٦- تكملة حاشية الوالد المرحوم على "النفيسى شرح الموجز" فى الطب.

١٧- حاشية على شرح ملا جلال الدين الدوّانى لكتاب "تهذيب المنطق".

١٨- حاشية على شرح مير زاهد -محمد زاهد الهروى- لكتاب "تهذيب المنطق" أيضًا.

١٩- حاشية على شرح "تهذيب المنطق" لعبد الله اليزدى(١).

وفى علم المناظرة :

٢٠- الهديّة المختارية شرح "الرسالة العضدية".

٢١- حاشية على شرح الشريفية المشتهر بـ"الرشيدية"(٢).

وفى علم التاريخ :

٢٢- حسرة العالم بوفاة مرجع العالم، فى ترجمة الوالد المرحوم.

٢٣- الفوائد البهية فى تراجم الحنفية.

٢٤- التعليقات السنية على الفوائد البهية.

---

(١) قال عبد الفتاح: هذه الحواشى الثلاث مما أغفله المؤلف، واستدركته لاستكمال الترجمة، وسيأتى استدراكات أخر.

(٢) مما أغفله المؤلف.

٢٥- مقدمة "الهداية".

٢٦- ذيله المسمّى بـ"مذيلة الدراية".

٢٧- مقدمة الجامع الصغير المسمّاة بـ"النافع الكبير".

٢٨- مقدمة "السعاية".

٢٩- إبراز الغيّ فى شفاء العيّ.

٣٠- تذكرة الراشد برد "تبصرة الناقد".

٣١- طرب الأماثل بتراجم الأفاضل[١].

٣٢- ورسالة فى الرؤى المنامية التى وقعت لى[٢].

وفى علم الفقه والسير والحديث وغير ذلك:

٣٣- القول الأشرف فى الفتح عن المصحف.

٣٤- القول المنشور فى هلال خير الشهور.

٣٥- تعليقه المسمّى بـ"القول المثور".

٣٦- زجر أرباب الريان عن شرب الدخان، وجعلته جزءً لرسالة أخرى مسماة:

٣٧- ترويح الجنان بتشريح حكم الدخان.

٣٨- الإنصاف فى حكم الاعتكاف.

٣٩- الإفصاح عن حكم شهادة المرأة فى الرضاع.

٤٠- وتحفة الطلبة فى حكم مسح الرقبة.

٤١- تعليقه المسمّى بـ"تحفة الكملة".

---

(١) مما أغفله المؤلف، قال فى أوله: "وقد كنت جعلت الرسالة منقسمة على سفرين: الأول مشتمل على ذكر تراجم العلماء من أصحاب المذاهب المختلفة قصدًا، وذكر تأليفاتهم تبعًا، وأكثر من ذكرنا فيه: حنفية.
والسفر الثانى: مشتمل على شرح حال التأليفات المشهورة قصدًا، وذكر تراجم مصنفيها تبعًا، ثم سنح لى أن أجعلهما مؤلفين: فالأول مسمّى بما ذكرنا: "طرب الأماثل"، وبعد الفراغ منه نهذّب الثانى، وسمّيته بـ"فرحة المدرّسين بذكر المؤلفات والمؤلفين"، وكان فراغه من تأليف "طرب الأماثل" يوم الأربعاء الثالث من صفر من شهور سنة ١٣٠٣ أى قبل وفاته بسنة.

(٢) ذكرها فى "النافع الكبير" أثناء كلامه.

٤٢- سباحة الفكر فى الجهر بالذكر .

٤٣- إحكام القنطرة فى أحكام البسملة .

٤٤- غاية المقال فيما يتعلق بالنعال .

٤٥- تعليقه : ظفر الأنفال .

٤٦- الهسهسة بنقض الوضوء بالقهقهة .

٤٧- خير الخبر بأذان خير البشر .

٤٨- رفع الستر عن كيفية إدخال الميت وتوجيهه إلى القبلة فى القبر .

٤٩- قوت المغتذين بفتح المقتدين .

٥٠- إفادة الخير فى الاستياك بسواك الغير[١] .

٥١- التحقيق العجيب فى التثويب .

٥٢- الكلام الجليل فيما يتعلق بالمنديل .

٥٣- تحفة الأخيار فى إحياء سنة سيد الأبرار .

٥٤- تعليقه : نخبة الأنظار .

٥٥- إقامة الحجة على أن الإكثار فى التعبد ليس ببدعة .

٥٦- الكلام المبرم فى نقض القول المحقّق المحكم .

٥٧- الكلام المبرور فى ردّ القول المنصور .

٥٨- السعى المشكور فى ردّ المذهب المأثور ، هذه الرسائل الثلاث ألّفتها ردّاً على رسائل من حجّ ، ولم يزر قبر النبى ﷺ ، وافترى على علماء العالم[٢] .

٥٩- دافع الوسواس فى أثر ابن عباس .

٦٠- هداية المعتدين فى فتح المقتدين .

٦١- الآيات البينات على وجود الأنبياء فى الطبقات ، وهذه الرسائل الستة باللسان الهندية .

---

(١) مما أغفله المؤلف .

(٢) هو الشيخ محمد بشير السهسوانى ، كما سيأتى فى ترجمة المؤلف بقلم عبد الحىّ الحسنى الندوى فى ص٣١ .

٦٢- حاشية شرح الوقاية الصغرى المسمّاة بـ"حسن الولاية بحل شرح الوقاية"[١]، ألّفتها حين كنتُ قرأته على الوالد المرحوم سبقًا سبقًا.

٦٣- التعليق المجّد على "موطأ الإمام محمد".

٦٤- جمع الغُرر فى الردّ على نثر الدرر، رددتُ به على من ردّ على بعض المواضع المتعلقة بعبارة بعض أعيان دهلى، الواقع فى رسالة الوالد فى بحث شقّ القمر المسمّاة بـ"نظم الدرر".

٦٥- تحفة النبلاء فيما يتعلق بجماعة النساء.

٦٦- الفلك الدوّار فى رؤية الهلال بالنهار.

٦٧- زجر الناس على إنكار أثر ابن عباس.

٦٨- الفلك المشحون فى انتفاع المرتهن بالمرهون.

٦٩- الأجوبة الفاضلة للأسئلة العشرة الكاملة.

٧٠- إمام الكلام فيما يتعلق بالقراءة خلف الإمام.

٧١- حاشيته: غيث الغمام على حواشى إمام الكلام[٢].

٧٢- تدوير الفَلَك فى حصول الجماعة بالجنّ والملَك.

٧٣- نزهة الفكر فى سُبحة الذكر الملقبّة بـ"هدية الأبرار فى سبحة الأذكار".

٧٤- تعليقه المسمّى بـ"النفحة بتحشية النزهة".

٧٥- آكام النفائس فى أداء الأذكار بلسان فارس.

٧٦- الحاشية الكبرى لشرح الوقاية المسمّاة بـ"السعاية" التى نحن بصدد تأليفها، وهى أكبر تصانيفى وأجلّها، قد التزمتُ فيها بسط الكلام فى إثبات الأحكام بأدلتها، وإيراد المذاهب المختلفة فى كل مسألة مع الأحاديث التى استندوا بها، وذكر ما يرد عليها وما يجاب عنها، مع ترجيح بعضها على بعض، وذكر الفروع المناسبة للمقام، وقد شرحتُ إلى هذا الحين من باب الأذان إلى فصل الجماعة، ومن كتاب الطهارة إلى باب

---

(١) هكذا سمّاها هنا، وسميت فى النسخة المطبوعة: عمدة الرعاية بحل شرح الوقاية، فلعله عدّل الاسم فيما بعد.

(٢) مما أغفله المؤلف.

التيمم، وبلغت الأجزاء إلى مائة جزء، أرجو من ربنا الذى وفقنا إلى ابتداءه أن ييسّر لنا اختتامه.

٧٧- نفع المفتى والسائل بجمع متفرقات المسائل.

٧٨- مجموعة الفتاوى فى ثلاثة مجلدات كبار.

٧٩- حاشية على شرح السيد الجرجانى للسراجية فى الفرائض.

٨٠- ردع الإخوان عن محدثات آخر جمعة رمضان.

٨١- القول الجازم فى سقوط الحدّ بنكاح المحارم.

٨٢- تعليقه.

٨٣- مجموعة خطب السنة والأعياد المسمّاة بـ"اللطائف المستحسنة".

٨٤- حاشية على "الهداية".

٨٥- ظفر الأمانى فى شرح المختصر المنسوب للجرجانى فى المصطلح.

٨٦- الآثار المرفوعة فى الأخبار الموضوعة.

٨٧- الرفع والتكميل فى الجرح والتعديل.

٨٨- تعليق على "الجامع الصغير"[1].

هذه تصانيفى المدوّنة إلى الآن قد طبع أكثرها، وسينطبع إن شاء الله ما بقى منها.

وأما تصانيفى وتعليقاتى المتفرقة على الكتب المتداولة، التى لم تتم إلى الآن وأنا مشتغل بجمعها، وإتمامها فهى كثيرة، وفقنى الله لاختتامها كما وفقنى لبدءها:

فمنها:

٨٩- المعارف بما فى حواشى شرح المواقف.

٩٠- دفع الكلال عن طلاب تعليقات الكمال على الحواشى الزاهدية المتعلقة بـ"شرح التهذيب" للجلال[2].

٩١- تعليق الحمائل على حواشى الزاهد على شرح الهياكل.

٩٢- حاشية بديع الميزان.

---

(١) هذه الاثنا عشر كتابًا مما أغفله المؤلف واستدركته.

(٢) ولعلها هى التى تقدمت برقم ١٧.

٩٣- رسالة فى تفضيل اللغات بعضها على بعض[١] .

٩٤- رسالة مسمّاة بـ "تبصرة البصائر فى معرفة الأواخر" .

٩٥- رسالة فى تراجم فضلاء الهند .

٩٦- رسالة فى الأحاديث المشتهرة[٢] .

٩٧- رسالة فى الزجر عن الغيبة[٣] .

وأما تعليقاتى على الكتب الدرسية فهى كثيرة، وهذا كله من منَح ربى تعالى علىّ .

وأسأل الله سؤال الضارع الخاشع، متوسّلا بنبيه الشافع أن يجعل جميع تصانيفى خالصة لوجهه الكريم، وينفع بها عباده، ويجعلها ذريعة لفوزى بالنعيم، وأن يجنّب من الزلل والخطأ أقدامى، ومن السهو والخلَل أقلامى .

ومن منَحه تعالى علىّ: أنه ألقى محبة العلم فى قلبى، وأخرج ألفة أمور الرياسة منى، حتى إن الوالد العلام أدخله الله فى ذار السلام لما توفى فى حيدرآباد من مملكة الدكن، وكان ناظمًا للعدالة، أصرّ منى جميعُ الأحباب إيثار عهدة القضاء، فتنفّرت

---

(١) وذكر فى نزهة الخواطر اسمها : «تحفة الثقات فى تفاضل اللغات» وقال : إنها لم تتم .

(٢) ولعلها التى طبعت باسم : "الآثار المرفوعة فى الأخبار الموضوعة" .

(٣) وفى نزهة الخواطر زاد المؤلف على ما تقدم فى فن المنطق والحكمة :

٩٨- الكلام الوهبى المتعلق بالقطبى

وفى علم التاريخ :

٩٩- مقدمة عمدة الرعاية .

١٠٠- خير العمل بذكر تراجم علماء فرنكى محل . لم يتم

١٠١- النصيب الأوفر فى تراجم علماء المائة الثالثة عشر . لم يتم

١٠٢- رسالة أخرى فى تراجم السابقين من علماء الهند . لم تتم

وقال مولانا الشيخ أبوالحسن على الندوى حفظه الله تعالى فى كتابه : «المسلمون فى الهند» : ص ٤٠ :

ويبلغ عدد مؤلفات علامة الهند فخر المتأخرين الشيخ عبد الحى اللكنوى ١١٠، منها ٨٦ كتابا بالعربية .

منها، ظنّا منى أن إيثاره مع ما فيه من خطر الحساب يعوقنى عن الاشتغال بالتدريس والتصنيف، فقنعت باليسير وتركت الكثير، والله على ما نقول شهيد.

ومن منَحه تعالى: أنى رُزقت التوجه إلى فنّ الحديث، وفقه الحديث، ولا أعتمد على مسألة ما لم يوجد أصلها من حديث أو آية، وما كان من خلاف الحديث الصحيح الصريح أتركه، وأظنّ المجتهد فيه معذورًا بل مأجورًا، ولكنى لستُ ممن يشوش العوام الذين هم كالأنعام، بل أتكلم بالناس على قدر عقولهم.

ومن منَحه تعالى عليّ: أنى رُزقتُ الاشتغال بالمنقول أكثر من الاشتغال بالمعقول، وما أجد فى تدريس المنقول والتصنيف فيه لا سيما فى الحديث، وفقه الحديث من لذة وسرور لا أجده فى غيره.

ومن منَحه تعالى: أنه جعلنى سالكًا بين الإفراط والتفريط، لا تأتى مسألة معركة الآراء بين يديّ إلا ألهمت الطريق الوسط فيها، ولست ممن يختار طريق التقليد البحت، بحيث لا يترك قول الفقهاء وإن خالفته الأدلة الشرعية، ولا ممن يطعن عليهم ويهجر الفقه بالكلية.

ومن منَحه تعالى: أنه جعلنى ذا رؤيا صادقة، لا تقع حادثة من الحوادث إلا أخبرت فى المنام بها إشارة أو صراحة، وقد تشرّفتُ فى المنام بزيارة سيدنا أبى بكر، وعمر، وابن عباس، وفاطمة، وعائشة، وأم حبيبة، ومعاوية -رضى الله عنهم- وبملاقاة الإمام مالك، وشمس الدين السخاوى، وجلال الدين السيوطى، وغيرهم من الأئمة والعلماء، واستفدتُ منهم أشياء على ما هو مبسوط فى رسالة على حدة.

ومن منَحه تعالى: أنه شرّفنى بحج البيت الحرام مع الوالد العلام فى السنة التاسعة والسبعين، سافرنا فى رجب من حيدرآباد، وركبنا على المركب الهوائى من بمبى فى شعبان، ووصلنا غرة رمضان إلى الحُدَيدة، وأقمنا هناك عشرة أيام، واشترى الوالد المرحوم من هناك الكتب النفيسة، ثم ارتحلنا منها وخالفتِ الهواء، ووقع المركب فى الطوفان، فلم يمكن النزول فى جدّة بل نزلنا فى "ليس"، وارتحلنا منه برّا فى أربعة أيام إلى مكة حتى دخلنا فيها فى آخر العشرة من رمضان، وأقمنا هناك إلى أداء الحج، ثم ذهبنا فى العشرة الأخيرة من ذى الحجة إلى المدينة الطيبة، ووصلنا فى ثانى المحرم فى

السنة الثمانين، وأقمنا هناك ثمانية أيام، ثم سافرنا فى يوم عاشوراء، ودخلنا مكة وأقمنا هناك إلى عاشر صفر، ثم ارتحلنا إلى جدة، وركبنا المركب الهوائى، فوصلنا فى بمبى فى العشرة الوسطى من ربيع الأول، ووصلنا فى حيدرآباد فى أوائل جمادى الأولى.

وتشرّفتُ مرةً ثانيةً بحج بيت الله الحرام فى آخر السنة الماضية سنة ١٢٩٢، سافرنا إلى حيدرآباد خامس عشر شوال، وركبنا على المركب الدخانى فى الحادى والعشرين، ودخلنا جدة فى خامس ذى القعدة، ومكة فى عاشرها، وبعد أداء الحج وكان يوم الجمعة سافرنا إلى المدينة فى الحادى والعشرين من ذى الحجة، ووصلناها فى خامس المحرم، وأقمنا هناك عشرة أيام، ثم ارتحلنا منها إلى مكة فى خامس عشر، وبعد دخول مكة أقمنا أيامًا قليلة، وسافرنا إلى جدة، وركبنا المركب ثامن صفر، ووصل المركب مع السلامة فى بمبى فى الحادى والعشرين.

وقد كنتُ ترخصت من حيدرآباد للقيام بالوطن قدر سنتين، فارتحلت من بمبى، ودخلت إلى الوطن خامس ربيع الأول، وأرجو من الله تعالى أن يرزقنا العود إلى الحرمين مرةً بعد مرة، إلى أن يرزقنا الوفاة فى المدينة.

وأجازنى بجميع أسانيد "الهداية" للإمام المرغينانى الشيخ الفقيه الكامل النبيه مفتى الشافعية بمكة المعظمة السيد أحمد بن زين دحلان، لا زال فى حفظ الرحمن، المدرس فى الحرم الشريف المكى فى ذى القعدة سنة التاسعة والسبعين بعد الألف والمائتين من هجرة رسول الثقلين، كما أجازنى بجميع ما حصل له من شيوخه، ووصفنى بالشاب الصالح، وله إجازة بجميع أسانيد "الهداية" من طرق عديدة.

منها: عن العلامة الشيخ عثمان الدمياطى الشافعى المدرس بالجامع الأزهر فى المصر الأنور، ابن المرحوم الشيخ حسن الدمياطى عن الشيخ محمد بن الشيخ على بن الشيخ منصور الشنوانى المدرس بالجامع الأزهر، على ما هو مثبت مسلسلا فى ثَبَته المسمّى بـ"الدرر السنية فيما علا من الأسانيد الشنوانية"، وعن الشيخ العلامة أبى محمد محمد بن محمد الأمير، على ما هو مصرّح مرفوعًا إلى صاحب "الهداية" فى ثَبَته وكتاب سنده.

ومنها: عن العلامة الشيخ عبد الرحمن بن الشيخ الإمام محمد بن الشيخ عبد

الرحمن الكُزبرى الدمشقى رحمه الله تعالى، على ما هو مثبت مسلسلا فى رسالة سنده.

ومنها: عن الشيخ أبى على محمد العمرى عن إمام المحدّثين فى بلد الله الحرام الشيخ عمر بن عبد الكريم بن عبد الرسول رحمه الله تعالى، على ما هو مثبت فى مدارج الإسناد.

كما أجازنى بها أيضًا الشيخ الإمام، الوالد القمقام -أدام الله ظله إلى يوم القيامة- عن الشيخ رئيس المدرّسين فى بلد الله الأمين شيخ العلماء جمال بن عبد الله شيخ عمر الحنفى، المتوفى فى سنة أربع وثمانين بعد الألف والمائتين، عن الشيخ المرحوم عبد الله السراج، وعن الشيخ محمد بن محمد الغرب الشافعى المدرس فى المسجد النبوى، وعن بعض الثقات عن العلامة محدّث دار الهجرة الشيخ محمد عابد السندى، على ما هو مصرّح فى ثَبته المسمّى بـ"حصر الشارد"، وعن أشياخ آخرين تغمّدهم الله بغفرانه، وأسكنهم بحبوبة جنانه.

وقد قرأ الوالد العلام -أدام الله ظلّه- الجلدين الأخيرين من "الهداية" أعنى من كتاب البيوع إلى الآخر على عمه الشيخ القدوة المفتى محمد يوسف -حفظه الله عن موجبات التأسّف-، وهو قرأ على أستاذه جدّ أبيه بحر العلوم والجاه مولانا المرحوم المفتى محمد ظهور الله اللكنوى، وهو قرأ على أبيه مهبط الفيض الأزلى مولانا المرحوم المفتى محمد ولى، وهو يرويها عن أخى جدّه أستاذ الأساتذة شيخ المحقّقين مولانا المرحوم نظام الملة والدين، عن أبيه سند الكاملين قدوة العارفين مولانا المرحوم الشيخ قطب الدين الشهيد اللكنوى السهالوى، وهو مستغنٍ عن الأوصاف، لاشتهاره فى الأقطار والأطراف.

وقد أجازنى بجميع كتب الحديث، ومنها: "موطأ الإمام محمد" وجميع كتب المعقول والمنقول، والفروع والأصول، كثير من المشايخ العظام، والفضلاء الأعلام.

فمنهم والدى المرحوم أجازنى قبيل وفاته بشهر بجميع ما حصل له من شيوخ الحرمين وغيره، وبما أجازه به شيخ الإسلام ببلد الله الحرام مولانا الشيخ جمال الحنفى، ومفتى الشافعية بمكة المعظمة مولانا السيد أحمد بن زين دحلان، والمدرّس بالمسجد

النبوى مولانا الشيخ محمد بن محمد الغرب الشافعى، المتوفى فى سادس المحرم من السنة السادسة والتسعين، ومولانا الشيخ على ملك باشلى الحزيرى المدنى، ومولانا حسين أحمد المحدّث المليح آبادى، المتوفى فى السنة السادسة والسبعين فى رمضان من تلامذة الشيخ عبد العزيز الدهلوى، وغيرهم عن شيوخهم وأساتذتهم على ما هو مبسوط فى قراطيس إجازاتهم ودفاتر أسانيدهم.

وأجازنى أيضًا بلا واسطة مولانا السيد أحمد دحلان عن شيوخه فى السنة التاسعة والسبعين حين تشرّفتُ بالحرمين الشريفين مع الوالد المرحوم، ومولانا الشيخ على الحريرى المدنى شيخ "الدلائل" أجازنى بـ"دلائل الخيرات" فى أوائل المحرم من سنة ثمانين حين دخلت المدينة الطيبة، وأيضًا مولانا الشيخ عبد الغنى المرحوم(١) تشرّفت بملاقاة مرةً ثانيةً فى أوائل المحرم من السنة الثالثة والتسعين، ولم يتيسّر لى طلب الإجازة منه، فلما وصلت إلى الوطن كتبت إليه رقعة بطلب الإجازة، فكتب إلىّ إجازة بما أجازه به الشيخ مولانا محمد إسحاق والشيخ مخصوص الله بن مولانا رفيع الدين ومحدّث المدينة مولانا عابد السندى مؤلف "حصر الشارد"، والشيخ إسماعيل أفندى ووالده مولانا الشيخ أبو سعيد المجدّدى.

وأيضًا أجازنى مفتى الحنابلة بمكة المعظمة مولانا محمد بن عبد الله بن حُمَيد، المتوفى فى السنة الخامسة والتسعين، تشرّفتُ بملاقاته فى ذى القعدة من السنة الثانية والتسعين، وبعث إلىّ ورقة إجازة فى السنة الثالثة والتسعين، بما أجازه السيد الشريف محمد بن على السنوسى عن شيوخه على ما هو مثبت فى كتابه "البدور الشارقة فى أثبات سادتنا المغاربة والمشارقة"، والسيد محمد الأهدل والسيد محمود أفندى الآلوسى مفتى بغداد مؤلف التفسير الشهير بـ"روح المعانى"(٢) وغيرهم.

وتفصيل أسانيد مشايخى وشيوخ مشايخى موكول إلى رسالتى: "إنباء الخلان بأنباء علماء هندوستان" -وفقنى الله لإتمامه-.

هذه نبذة من مِنَح ربنا علينا ذكرتُها تحديثًا بالنعمة، لا على سبيل الفخر، وأىّ فخر

---

(١) هو المجدّدى السابق فى سند والده.

(٢) وقع فى "التعليق الممجّد": روح البيان، وهو سبق خاطر.

لمن لا يدرى ما يمضى عليه فى القبر والحشر، ولا أحصى كم من نعم أفيضت علىّ، وكم من فضائل ألقيت لدىّ، فله الحمد حمدًا كبيرًا، وله الشكر شكرًا كثيرًا.

اللهم يا من أفاض إلينا سجال اللطف والعناية، وأسال علينا بحار الفضل والكرامة، أسألك أن تجعلنى ممن يُجدّد الدين، ويؤيد الشرع المبين، ويقطع أعناق المبتدعين، ويسلك سبيل المهتدين، وأن يجعلنى مشتغلا تمام عمرى بالتدريس والتصنيف، والإفتاء والتأليف مع الاطمئنان التامّ، بما ألزمتَ على نفسك للأنام، وأن تشتهر تصانيفى فى العالمين، وتنفع بها الكاملين، وأن تختم لى بالخير كخاتمة الصالحين، وتحشرنى فى زمرة الأنبياء والصديقين، وتدخلنى فى دار السلام من غير مناقشة مع الآمنين، واغفر لنا وللمسلمين أجمعين، وآخر دعوانا أن الحمدُ لله رب العالمين، والصلاة والسلام على رسوله محمد وآله وصحبه أجمعين.

هذا آخر الكلام فى المقام، وكان الاختتام ليلة الخميس الثانى والعشرين من ذى الحجة من السنة السابعة والتسعين بعد الألف والمائتين من الهجرة على صاحبها أفضل الصلوات وأزكى تحية.

حرره راجى عفو ربه القوى أبو الحسنات
محمد عبد الحى تجاوز الله عن ذنبه الجلى والخفى

ترجمة المؤلف أيضًا
بقلم عصريّه وسميّه وبلديّه المؤرخ المشارك
الشيخ عبد الحى الحسنى الندوى اللكنوى، المتوفى سنة ١٣٤١هـ
فى كتابه:
«نزهة الخواطر وبهجة المسامع والنواظر»
فى أعيان علماء الهند

هو مولانا الشيخ العالم الكبير العلامة عبد الحيى بن عبد الحليم بن أمين الله بن محمد أكبر بن أبى الرحيم بن محمد بن يعقوب بن عبد العزيز بن محمد بن الشيخ

الشهيد قطب الدين الأنصارى السهالوى اللكنوى :

العالمُ الفاضلُ النحريرُ أفضلُ مَن بثّ العلومَ فأروى كلّ ظمآن

وُلِدَ فى سنة أربع وستين ومائتين وألف ببلدة باندا، وحفظ القرآن، واشتغل بالعلم على والده، وقرأ عليه الكتب الدرسية معقولا ومنقولا .

ثم قرأ بعض كتب الهيئة على خال أبيه المفتى نعمة الله بن نور الله اللكنوى، وفرغ من التحصيل فى السابع عشر من سنّه، ولازم الدرس والإفادة ببلدة حيدرآباد مدة من الزمن، ووفقه الله سبحانه للحج والزيارة مرتين: مرة فى سنة تسع وسبعين مع والده، ومرة فى سنة ثلاث وتسعين بعد وفاته .

وحَصَلت له الإجازة من السيد أحمد بن زين دحلان الشافعى، والمفتى محمد بن عبد الله بن حُميد الحنبلى بمكة المباركة، ومن الشيخ محمد بن محمد الغرب الشافعى، والشيخ عبد الغنى بن أبى سعيد العمرى الحنفى الدهلوى بالمدينة المنورة .

ثم إنه أخذ الرخصة من الولاة بحيدرآباد، وقنع بمائتين وخمسين رُبِية بدون شرط الخدمة، وقدم بلدته لكنو، فأقام بها مدة عمره، ودرس وأفاد وصنّف .

وأذكر أنى حضرتُ بمجلسه غير مرة، فألفيتهُ صبيحَ الوجه، أسودَ العينين، نافذ اللحظ، خفيف العارضين، مسترسل الشعر، ذكيّا فطِنًا، حادّ الذهن، عفيف النفس، رقيق الجانب، خطيبًا مِصقَعًا، متبحّرًا فى العلوم، معقولا ومنقولا، مُطّلعًا على دقائق الشرع وغوامضه .

تبحّر فى العلوم، وتحرّى فى نقل الأحكام، وحرر المسائل، وانفرد فى الهند بعلم الفتوى، فسارت بذكره الركبان، بحيث إن علماء كل إقليم يشيرون إلى جلالته، وله فى الأصول والفروع قوة كاملة، وقدرة شاملة، وفضيلة تامة، وإحاطة عامّة، وفى حسن التعليم صناعة لا يقدر عليها غيرُه .

وكان إذا اجتمع بأهل العلم، وجرت المباحثة فى فن من فنون العلم لا يتكلّم قطّ، بل ينظر إليهم ساكتًا، فيرجعون إليه بعد ذلك، فيتكلّم بكلام يقبله الجميع، ويقنع به كل سامع، وكان هذا دأبه على مرور الأيام لا يعتريه الطيش والخفة فى شىء كائنًا ما كان .

والحاصل أنه كان من عجائب الزمن، ومن محاسن الهند، وكان الثناء عليه كلمة إجماع، والاعتراف بفضله ليس فيه نزاع .

وكان على مذهب أبى حنيفة فى الفروع والأصول، ولكنه كان غير متعصّب فى المذهب، ويتتبع الدليل، ويترك التقليد إذا وجد فى مسألة نصًا صريحًا مخالفًا للمذهب.

قال فى كتابه "النافع الكبير": "ومن مِنَحه -أى منح الله سبحانه- أنى رزقت التوجه إلى فن الحديث وفقه الحديث، ولا أعتمد على مسألة ما لم يوجد أصلها من حديث، أو آية، وما كان خلاف الحديث الصحيح الصريح أتركه وأظنّ المجتهد فيه معذورًا بل مأجورًا، ولكنى لستُ ممن يُشوش العوامّ الذين هم كالأنعام، بل أتكلّم بالناس على قدر عقولهم" -انتهى-.

وقال بُعَيد ذلك: "ومن مِنَحه أنه جعلنى سالكًا بين الإفراط والتفريط، لا تأتى مسألة معركة الآراء بين يدىّ إلا ألهمتُ الطريق الوسط فيها، ولستُ ممن يختار التقليد البحت بحيث لا يتركُ قول الفقهاء وإن خالفته الأدلة الشرعية، ولا ممن يطعن عليهم، ويهجر الفقه بالكلية" -انتهى-.

وقال فى "الفوائد البهية" فى ترجمة عصام بن يوسف: "ويُعلم أيضًا أنّ الحنفى لو ترك فى مسألة مذهب إمامه لقوة دليل خلافه لا يخرج عن ربقة التقليد، بل هو عين التقليد فى صورة ترك التقليد، ألا ترى أن عصام بن يوسف ترك مذهب أبى حنيفة فى عدم الرفع -أى رفع اليدين فى تكبيرات الانتقال- ومع ذلك هو معدود فى الحنفية، ويؤيده ما حكاه أصحاب الفتاوى المعتمدة من أصحابنا فى تقليد أبى يوسف يومًا الشافعىّ فى طهارة القُلّتين، وإلى الله المشتكى من جهلة زماننا، حيث يطعنون على من ترك تقليد إمامه فى مسألة واحدة لقوة دليلها، ويخرجونه عن مقلّديه، ولا عجب منهم، فإنهم من العوام إنما العجبُ ممن يتشبّه بالعلماء، ويمشى مشيهم كالأنعام" -انتهى-.

وكان رحمه الله مع تقدمه فى علم الأثر وبصيرته فى الفقه له بسطة كثيرة فى علم النسب والأخبار والفنون الحكميّة.

وكان ذا عناية تامّة بالمناظرة، يُنبّه كثيرًا فى مصنّفاته على أغلاط العلماء.

ولذلك جرت بينه وبين العلامة عبد الحق بن فضل حق الخير آبادى مباحثات فى تعليقات حاشية الشيخ غلام يحيى على "مير زاهد رسالة"، وكان الشيخ عبد الحق يأنفُ من مناظرته، ويريد أن لا يذاع ردّه عليه.

وكذلك جرت بينه وبين السيد صديق حسن الحسينى القنوجى فيما ضبَط السيد فى "إتحاف النبلاء" وغيره من وفيات الأعلام عن "كشف الظنون" وغيره، وانجرّت إلى ما تأباه الفطرة السليمة، ومع ذلك لما توفى الشيخ عبد الحىّ المترجم له تأسّف -السيد صديق حسن خان- بموته تأسّفًا شديدًا، وما أكل الطعام فىْ تلك الليلة، وصلّى عليه صلاة الغيبة، نظرًا إلى سعة اطّلاعه فى العلوم والمسائل.

وكذلك جرت بينه وبين ا لعلامة محمد بشير السهسوانى فى مسألة شدّ الرحل لزيارة النبى ﷺ.

ومن مصنّفاته رحمه الله تعالى...[1]

وكانت وفاته لليلة بقيت من ربيع الأول سنة أربع وثلاثمائة وألف، ودُفن بمقبرة أسلافه، وكنتُ حاضراً ذلك المشهد، وكان ذلك اليوم من أنحس الأيام، اجتمع الناس فى المدفن من كل طاقة وفرقة، أكثر من أن يحصروا، وقد صلّوا عليه ثلاث مرات.

ترجمة المؤلف أيضًا
بقلم العلامة الشيخ عبد الفتاح أبى غدّة رحمه الله تعالى
فى مقدمة :
«الأجوبة الفاضلة للأسئلة العشرة الكاملة»
للإمام اللكنوى

هو: فخر المتأخرين، ونادرة المحققين المنصفين، المحدّث، الفقيه، الأصولى، المنطقى، المتكلم، المؤرّخ، النظّار، البحاثة، النقادة، الإمام الشيخ أبو الحسنات محمد عبد الحىّ الأنصارى اللكنوى الهندى، ابن العلامة المحقق الإمام المتفق على براعته وإمامته الشيخ محمد عبد الحليم الأنصارى اللكنوى الهندى، المنتهى نسبه إلى سيدنا أبى أيوب الأنصارى صاحب سيدنا رسول الله ﷺ.

وُلِدَ فى بلدة "باندا" فى الهند يوم الثلاثاء ٢٦ من ذى القعدة سنة ١٢٦٤، وشرَعَ

(١) سرد المؤلف هنا مصنفات الإمام اللكنوي، وقد تقدمت جميعها فى ترجمته بقلمه، فأغنت عن إعادة ذكرها.

فى حفظ القرآن الكريم حين بلغ خمس سنين، وفرَغ من حفظه وهو ابن عشر سنين، ومُنح منذ نشأته قوّة الحافظة الواعية حتى قال عن نفسه وهو فى عشر الأربعين: "ورُزقتُ قوّة الحفظ من زمن الصبا، حتى إنى أحفظ كالعِيان جميعَ وقائع تقريبِ قراءة الفاتحة، حين كان عُمرى خمس سنين".

وقرأ أوّل ما قرأ على والده بعضَ الكتب الفارسية والإنشاء والخط أثناء حفظه للقرآن، وكان يُدارس والدَه فيه أيضًا، وبعد أن فرغ من ذلك كله شرع فى تحصيل العلوم الشرعية وآلاتها، فقرأ الكتب الدرسية فى الفنون الآتية: الصرف، والنحو، والمعانى، والبيان، والمنطق، والحكمة، والطب، والفقه، وأصول الفقه، وعلم الكلام، والحديث، والتفسير، وغيرها من العلوم، وكانت أكثر قراءته لهذه العلوم على والده، كما قرأ على خاله الشيخ محمد نعمت الله العلومَ الرياضية بعد وفاة والده.

وقد ألقى فى قلبه من مُستهلّ شبابه محبةُ التدريس والتأليف، فلم يقرأ كتابًا إلا درّسه بعد قراءته، فحصّلَ له من ذلك التمكنُ فى العلوم، وتسنّى له بما صار لديه من الملكة فى الفهم والعلم أن يقرأ الكتب التى لم يكن قرأها على أستاذ، ككتاب "شرح الإشارات" للطوسى، ، و "قانون الطب"، و "علم العروض" وغيرها.

وأعطى فى تدريسه القبولَ والرضى من طلبته والآخذين عنه، وشاع الثناء عليه من شيوخه وعارفيه.

ولما توفى والدُه رحمه الله تعالى وكان ناظمًا للعدالة فى مدينة "حيدرآباد الدكن" عُرضَ عليه بإصرار أن يتولى مكان أبيه فى تلك الإدارة العليا للمدينة فأبى واعتذر؛ لأن ذلك يعوقه عن التدريس والتأليف، وقنع باليسير من المورد راضيًا مسرورًا، متوجهًا إلى التعليم والتصنيفِ ونشرِ العلم لوجه الله تعالى.

وكان أحبّ العلوم إليه: الحديثُ الشريف، وفقهُ الحديثِ وما إليه من علوم المنقول، مع تفوّقه فى العلوم العقلية، وحدّث عن نفسه: أنه يجد فى تدريس الحديث الشريف وفقهِهِ والتصنيفِ فيهما من اللذة والسرور ما لا يجده فى سواهما من سائر العلوم والفنون.

وكان ذا فترح ربانى عظيم فى المسائل المُعضلة، والمباحث ا لدقيقة المشتبكة، فكان كما قال عن نفسه: "ومِن مِنَحه تعالى: أنه جعلنى سالكًا بين الإفراط والتفريط، لا

تأتى مسألةُ معركةِ الآراء بين يدى إلا ألهمتُ الطريق الوسط فيها، ولست ممن يختار طريق التقليد البحت، بحيث لا يترك قول الفقهاء وإن خالفته الأدلة الشرعية، ولا ممن يطعن عليهم ويهجر الفقه بالكلية، وما كان من المسائل خلافَ الحديث الصحيح الصريح أتركه وأظنُّ المجتهدَ فيه معذورًا بل مأجورًا، ولكنى لست ممن يُشَوشُ العوامّ الذين هم كالأنعام، بل أتكلمُ بالناس على قدر عقولهم".

وقد يسّر الله تعالى له الحج إلى بيته الكريم مرتين، مرةً مع ولده سنة ١٢٧٩، ومرةً بعد وفاة والده سنة ١٢٩٢، وقد جمَع فى هاتين الحجتين الشىء الكثير من الفوائد العلمية من علماء الحرمين الشريفين، كما اقتنى كثيرًا من الكتب النادرة المخطوطة والمطبوعة من البلاد التى مَرَّ بها.

كثرة تصانيفه وسَعةُ مكتبته:

إذا ذُكِرَ المؤلِّفون أصحابُ التصانيف الكثيرة التى زادت على الخمسين أو مائة كتاب ذُكِرِ الإمام عبدُ الحى اللكنوى فى طليعتهم ومُقدّمتِهم غيرَ مُدافَع، ذلك لأن تصانيفه بلغت نحو مائة وعشرة كتب، وإذا قيسَتْ كثرتها هذه فى جانب عمره القصير الذى كان ٣٩ سنة بدَتْ كثيرةً جدًا.

وقد وقع لى أكثرُ مؤلفاته، وأنا فى استكمال باقيها، ومِن عزمى أن أحصى صفحات تلك التآليف العديدة المفيدة؛ لأوزّعها على أيام عمره رحمه الله تعالى، فيظهر منها نبوغه النادر العظيم فى التأليف والتصنيف، وظنى أنها تفوق فى كثرة صفحاتها الموزَّعة على أيام حياته ما قيل فى كثرة تصانيف الإمام ابن جرير وابن الجوزى والفخر الرازى وأمثالهم، من الذين طالت أعمارهم وكثُرتْ تواليفهم، هذا مع تأخر العصر وفتور الهمم واجترارِ العلم عند أغلب المؤلفين المتأخرين.

ويُقرُّ كلّ من نظر فى تآليف الشيخ عبد الحى أنها تستوفى التحقيقَ العلمى الناصع، وتحوى النقولَ النادرة الفاصِلة، والاستيعابَ لكل ما فى المسألة أو الباب حتى كأنه تخصَّص طوالَ عمره فى الموضوع الذى يبحثه لا غير، ولا تجده فى شىء من كتبه هذه الكثيرة يجترّ العلم اجترارًا، أو يقولُ فيها مُعادًا مكرورًا، حتى فى كتبه التى تبلغ مجلّدات ضخمة كحاشيته على "الهداية" للإمام المرغينانى وكتابه "السعاية فى كشف ما

فى شرح الوقاية" وغيرهما.

ولقد آتاه الله تعالى ذَوقًا مُرهَفًا، وحِسًا علميًا نقيًا، ودِقّة نادرةً فى الفهم، وقوةً بالغة فى الحفظ، وقُدرة عجيبة على التأليف بأسرع وقت وأنصع أسلوب، حتى إنك لا تكاد تلمح فى كلامه مَسْحة العُجْمةِ وهو هندىّ الدار والمولدِ واللغة، ولا يمكن أن تشك مرةً واحدة فى ذوقه فيما يكتب أو ينقل أو يناقش، حتى فى ثورته على مُناوئيه ومخالفيه يتجلّى لك من أسلوبه التزامُ الأدب، وتحكيمُ العِلم فى ميدان المناقشة، لا السفسطة والأقذاع.

وكان له حرصٌ بالغ نادر فى الاستفادة من الوقت، وإنك لتُدهَشُ حين تراه -مثلا- فى كتابه: "الفوائد البهية فى تراجم الحنفية" يُعدِّدُ مؤلفات العلماء الذين يترجمهم ثم يقول: طالعتُ من كتبه كذا وكذا، ويَسْرُد كتبًا كثيرة يبلغُ بعضُها مجلدّاتٍ ضخمة.

وقد يقع فى خَلَد بعض ذوى الهمم القاصرة والعزائم الخائرة أن يحملوا هذه المطالعة من الشيخ اللكنوى على مثل (مطالعتهم) التى يفعلونها، وهى تقليبُ البصر فى أوراق الكتاب حين شراءه أو أثناءَ اقتناءه، ولكن الشيخ رحمه الله تعالى كان إذ يطالع الكتب والأسفار يفليها فليًا، وينخلها نخلا، ويستخرجُ منها مكنونَ العلم وعويصَه وغاليه، ويدلُّ على ذلك أوضحَ دلالة جودةُ تصانيفه التى تحفل بالنقول النادرة والنصوص الناضرة، ذلك فضلُ الله يؤتيه من يشاء.

وقد كانت لديه مكتبة جامعة عامرة غنية فى كل فن وعلم، تبدو ضخامتها واستيعابها من تواليفه التى تطفح بالنقول عن كتبٍ لا تزال مغمورة فى عالم المخطوطات، قلّ أن يُسمَع بها أو يُعرفَ عن جودها شىء.

وحسبُك شاهدًا على هذا أن كتابه: "الرفع والتكميل" وهو كتاب صغير فى حجمه، كبير فى فوائده وعلمه: قد استقاه من نحو ١٥٠ كتابًا، وحين خرَّجتُ نصوصَه ونصوصَ كتابه هذا: "الأجوبة الفاضلة" كنتُ أتعجّبُ كثيرًا من قدرةِ الشيخ على استخراج تلك النصوص المتغلغلة فى بطون تلك الكتب وأكثرُها كان مخطوطًا، ومن اهتداءه إلي استلالها من مطاويها، حتى كأنّ بيده منورًا تمتدّ أشعته الكاشفةُ إلى بطون الكتب فى الخزائن المعتمة فتُنير عباراتِها وتُخرج مكنوناتِها، كما قيل هذا فى شيخنا الإمام الكوثرى رحمهما الله تعالى.

وإنّ مما يلحظه القارئ لكتب الإمام اللكنوى أنه لا يُرَى فيها أىّ أثرٍ للعُنْجُهية أو الاستعلاء والانتفاخ فى العلم، بل يلمسُ القارئ فيها مسحةَ التصوفِ الرقيق البصير، والتواضعِ الجمِّ النبيل، المصحوب بالعلم والأدب الشرعى الحنيف.

ولما زرت أسرته وبيته فى (فرنكى محل) فى (لكنو) التقيت فيه بعدد غير قليل من العلماء، ثم سار المجلس بذكر فضائل الشيخ اللكنوى فقلت : لقد رُزق الشيخ القبول فى الناس وعند العلماء كافة ، بخلاف منافسه صديق حسن خان فإنه لم يحز ذلك، فارتضى الجميع هذا القول واستحسنوه.

أشهر مؤلفاته المطبوعة :

للإمام اللكنوى قرابة مئة وعشرة كتب كما سبق ذكره، وقد استوفيت أسماءها وتعدادها فى تقدمة كتابه "الرفع والتكميل" وأغلبها مطبوع فى حياته أحسن طباعة بأتقن تصحيح وأنضر إخراج يتمتع به عصر الطباعة الذى كان فيه. وما من كتاب من تلك المطبوعة -فى الغالب- إلا أعيد طبعه غير مرة فى حياته أو بعد وفاته، ولكنك لاتجد له فى المكتبات اليوم أثرا ولا عينا، ومن كتبه ماهو مقرر فى كتب الدراسة فى معاهد الهند وباكستان كحواشيه على "الهداية" للمرغينانى، وهو من أشهر مؤلفاته الجامعة المحرّرة النافعة.

ومن أشهرها أيضًا: "التعليق الممجد على موطأ الإمام محمد" ، و "عمدة الرعاية على شرح الوقاية"، و "إمام الكلام فيما يتعلق بالقراءة خلف الإمام"، و "السعاية فى كشف ما فى شرح الوقاية"، و "تذكرة الراشد برد تبصرة الناقد"، و "طرب الأماثل فى تراجم الأفاضل" ، و "الفوائد البهية فى تراجم الحنفية"، و "الرفع والتكميل فى الجرح والتعديل"، و "الآثار المرفوعة فى الأخبار الموضوعة"، و "ظفَر الأمانى بشرح مختصر الجرجاني" فى المصطلح، و "نفع المفتى والسائل بجمع متفرقات المسائل"، و "إقامة الحجة على أن الإكثار فى التعبد ليس ببدعة"، و "تحفة الأخيار فى إحياء سنة سيد الأبرار".

وكانت وفاته لليلة بقيت من ربيع الأول سنة أربع وثلاثمائة وألف فى بلدة لكنو، ولم يكتمل له من العمر أربعون سنة، رحمه الله تعالى وجزاه عن العلم والدين والإسلام خيراً.

الكلام حول الرسائل التى تشتمل عليها هذه المجموعة وبيان عملنا فيه :

بعد ذكر ترجمة الإمام اللكنوى نلفت النظر حول الكلام على رسائله التى تحتويها هذه المجموعة، فهذه المجموعة تشتمل على أربع وأربعين رسالة بين صغير الحجم وكبيره وهى تتعلق بموضوعات متفرقة من الفقه والحديث والسير والتاريخ والمناظرة، ولكن أكثرها فى علم الفقه ومسائله ، وفيما يلى أسماء الرسائل على ترتيب الحروف مع ذكر أرقام المجلدات من هذه المجموعة التى توجد فيها :

اسم الرسالة	رقم المجلد
١ - الآثار المرفوعة فى الأخبار الموضوعة	٥
٢ - آكام النفائس فى أداء الأذكار بلسان الفارس	٥
٣- الأجوبة الفاضلة للأسئلة العشرة الكاملة	١
٤- إبراز الغى الواقع فى شفاء العى الملقب بـ	
حفظ أهل الإنصاف عن مسامحات مؤلف الحطة والإتحاف	٦
٥ - إحكام القنطرة فى أحكام البسملة	١
٦ - إفادة الخير فى الاستياك بسواك الغير	٣
٧- الإفصاح عن شهاد المرأة فى الإرضاع	٥
٨- إقامة الحجة على أن الإكثار فى التعبد ليس ببدعة	٢
٩و١٠- إمام الكلام فيما يتعلق بالقراءة خلف الإمام مع حاشيته	
غيث الغمام على حواشى إمام الكلام	٣
١١و١٢- الإنصاف فى حكم الاعتكاف مع حاشيته	
الإسعاف بتحشية الإنصاف	٢
١٣و١٤- تُحفة الأخيار فى إحياء سُنّة سيّد الأبرار مع حاشيته نُخبة الأنظار	٤
١٥- تحفة النبلاء فى جماعة النساء	٥
١٦و١٧- تحفة الطلبة فى تحقيق مسح الرقبة مع حاشيته	

واعتمدنا فى هذه المجموعة على الطبعات الهندية القديمة الحجرية[1] لهذه الرسائل إلا الرسائل التى حققها العلامة المحقق الشيخ عبد الفتاح أبو غدّة رحمه الله تعالى فإننا اعتمدنا فيها فى متن الكتاب على الطبعة المحققة، وهى خمسة رسائل كما يلى أسماءها :

١- الرفع والتكميل فى الجرح والتعديل
٢- الأجوبة الفاضلة للأسئلة العشرة الكاملة
٣- إقامة الحجة على أن الإكثار فى التعبد ليس ببدعة
٤- سِبَاحَة الفِكر فى الجَهْر بالذِكر

---

(١) الكتب المطبوعة على نظام الطباعة الحجرية القديمة قد اعترف العلماء أنها أعلى مرتبة فى التصحيح وعدم الحذف والتصحيف بالنسبة لنظام الطباعة بالحروف، يقول الشيخ عبد الفتاح أبو غدّه رحمه الله تعالى فى مقدمة ظفَر الأمانى: جلّ الكتب المطبوعة على حجر الغالب عليها الصحة وعدمُ الحذف والتصحيف بالنسبة للأصول المطبوعة عنها. قال الشيخ محمد منير بن عبده الدمشقى مؤسس (إدارة الطباعة المنيرية بمصر) رحمه الله تعالى فى كتابه الجليل «نموذج من الأعمال الخيرية فى إدارة الطباعة المنيرية سنة ١٣٤٩ هـ عند الكلام على الطباعة وفن التصحيح، وبعد ذكره منزلة الكتب المطبوعة على الحروف فى الصحة والجودة، قال: «هذا إذا كان ما يطبع على حروف، وأما إذا كان على حجر فقليل غلطه، لأن الكاتب يكتب على الحجر ما يراد طبعه ، وغالبا يكون أهل علم ومعرفة بالرسم، ومع هذا فإن الكتابة تحتاج إلى تأمل وتدقيق أكثر من صف الحروف، ويعاود الكاتب نظره ثانيا بعد الكتابة، أو يتلوها على مؤلفها وناشرها مرة ثانية، ولذلك تجد الكتب المطبوعة فى البلاد الهندية على الحجر صحيحة قل أن تعثر على غلط مهم فيها، من حذف أو تصحيف» -انتهى كلام الشيخ محمد منير- .

٥- تُحفة الأخيار فى إحياء سُنّة سيّد الأبرار

وعملنا فيه ينحصر فيما يلى :

نسخ العبارات مراعيًا علامات الترقيم وأصول الكتابة والإملاء.

وفصّلنا عبارات الكتاب وجعلناها إلى مقاطع صغيرة لحسن عرض الكتاب.

وتيسيرفهمه والاستفادة منه.

وإعداد فهرس المباحث فى آخر الرسائل.

وجهدنا كثيرًا فى جمع هذه الرسائل ، ولكن إلى الآن ما فزنا ببعض من الرسائل للعلامة اللكنوى، فلو تيسّر لنا وحصلناها فيما بعد، نضيفها إليها فى الطبعة القادمة إن شاء الله تعالى.

ونشكر الله سبحانه وتعالى أن وفقنا لإكمال هذا المشروع، وإنا لنرجو أن يقع هذا العلق النفيس لدى أهل العلم وأولى المعرفة موقع القبول، تلقاء ما لاقينا من العناء فى تحسين محياه الجميل.

والله نسأل أن يوفقنا لخدمة الدين وعلومه وأهله، وخاصّة لإكمال مشاريعنا من إخراج الموسوعة الفقهية النادرة "المحيط البرهانى"، كما نسأل الله سبحانه وتعالى أن يجعل عملَنا هذا خالصًا لوجهه الكريم، مقبولا عنده، وأن ينفع به الطلاب وأهل العلم وأن يجعله لنا صدقة جارية، وأن يحفظ علينا وعلى أهلينا وذريّاتنا وإخواننا إسلامَنا وإيمانَنا به حتى نلقاه وهو راضٍ عنا، وأن يرحمَنا ويرحمَ والدينا ومشايخنا والمسلمين والمسلمات، إنه أرحم الراحمين.

كتبه

نعيم أشرف نورأحمد عفا الله عنه

٢٢من شوال سنة ١٤١٩هـ

للإمام المحدث الفقيه الشيخ محمد عبد الحي اللكنوي الهندي

ولد سنة ١٢٦٤هـ، وتوفي سنة ١٣٠٤هـ

رحمه الله تعالى

اعتنى بجمعه وتقديمه وإخراجه

نعيم أشرف نور أحمد

الناشر

إدارة القرآن والعلوم الإسلامية

بسم الله الرحمن الرحيم

حمداً لمن اسمه مفتاح كل كتاب، وصلاة على شفيع الأمة يوم الحساب، وعلى الآل والأصحاب، أما بعد:

فيقول عبده الراجى عفوه القوى محمد عبد الحى اللكنوى الأنصارى -تجاوز الله عن ذنبه بعفوه السارى-: هذه رسالة لطيفة، وعجالة نفيسة، مسمّاة بـ:

«إحكام القنطرة فى أحكام البسملة»

ليوافق الاسم المسمى، ويطابق اللفظ المعنى، فإنى قد جمعت فيها المسائل المتفرقة، وأوردت فى أثناءها الفوائد المتشتتة، قاصداً إحكام الأحكام بإيراد دلائلها مع النقض والإبرام، ورتبتها على مقدمة وبابين.

المقدمة

فى نبذ من فضائلها وما يتعلق بها

اعلم أن البسملة بالفتح مصدر بسمل يبسمل، أى قال: بسم الله الرحمن الرحيم، وهو من باب النحت كحوقلة وحمدلة وغيرهما، قال ابن فارس فى "فقه اللغة" فى باب النحت: العرب تنحت من كلمتين كلمة واحدة، وهو جنس من الاختصار، كحيعلة من حى على -انتهى-.

وفى اصلاح المنطق لابن السكّيت يقال: قد أكثر من البسملة إذا أكثر من قول: بسم الله، ومن الهيللة إذا أكثر من قول: لا إله إلا الله، ومن الحوقلة، والحولقة إذا أكثر من قول: لا حول ولا قوة إلا بالله، ومن الجعفدة، أى من جعلت فداك، ومن السبحلة، أى قول: سبحان الله -انتهى-.

وفى "التنوير" لابن وجيه: ربما يتفق اجتماع كلمتين من كلمة واحدة دالة عليها، وإن كان لا يمكن اشتقاق كلمة من كلمتين على قياس التصريف، كقولهم: هيلل، أى قال لا إله إلا الله، وحمدل أى قال: الحمد لله، وحولق أى قال: لا حول ولا قوة إلا بالله، ولا تقل حوقل، بتقديم القاف، فإن الحوقلة مشية الشيخ الضعيف، والبسملة قول: باسم الله، والسبحلة قول: سبحان الله، والحسبلة قول حسبى الله، والسمعلة سلام عليكم، والطلبقة أطال الله بقاءك، والدمعزة أدام عزك -انتهى-.

ويفهم من هذا كله أنه لابد فى النحت من اعتبار الترتيب، ومن ثم خطّأ الشهاب الخفّاجى جماعةً من المحققين فى قوله: طلبق منحوت من طال بقاءك، وقالوا: المنحوت منه إنما هو طبلق، وزيادة تفصيل النحت فى "مزهر الآفات" للسيوطى، فارجع إليه.

وذكر جمع أن البسملة وإن كان فى الأصل مصدراً، لكنه غلب استعماله فى نفس بسم الله الرحمن الرحيم، فيطلقون البسملة ويريدون به هذه الكلمات، ومنه قول الفقهاء فى مواضع: تسن البسملة، ثم المراد بها فى أبواب الصلاة وأبواب الأكل والشرب

ونحوها هو الكلمات المذكورة بأجمعها، وفي أبواب الذبح ونحوها: بسم الله فقط.

ولها فضائل كثيرة، قد أوردها السيوطي في "الدر المنثور" وغيره، فمن ذلك ما روى الخطيب عن أنس مرفوعًا: "من رفع قرطاسًا من الأرض فيها بسم الله الرحمن الرحيم إجلالا له أن يُداس، كتب عند الله من الصديقين".

وروى أبوداود في "مراسيله": عن عمر بن عبد العزيز أن النبي ﷺ مرّ على كتاب في الأرض، فقال لفتى معه: ما هذا؟ قال: بسم الله، قال: لعن الله من فعل هذا، لا تضعوا بسم الله إلا في موضعه.

ومنها ما روى أبو نعيم في تاريخ إصبهان، وابن أشته في كتاب المصاحف عن أنس مرفوعًا: "من كتب بسم الله الرحمن الرحيم، فجوّده تعظيمًا له، غُفر له"، قال السيوطي في "الدر المنثور": سنده ضعيف -انتهى- ومن المقرر أن الضعيف يكفي في فضائل الأعمال.

ومنها: ما رواه الديلمي عن ابن مسعود مرفوعًا: "من قرأ بسم الله كتب الله له بكل حرف أربعة آلاف حسنة، ومحى عنه أربعة آلاف سيئة".

ومنها: ما رواه أبو نعيم والديلمي عن عائشة قالت: لما نزلت بسم الله ضجّت جبال مكة، وسمع أهل مكة دويًا، فقالوا: قد سحر محمد.

ومنها: ما رواه الديلمي في "مسند الفردوس" عن ابن عباس مرفوعًا: "أن المعلم إذا قال للصبي: قل بسم الله فقال، كتب للمعلم وللصبي ولأبويه براءة من النار".

ومنها: ما رواه وكيع عن ابن مسعود قال: من أراد أن ينجيه الله من الزبانية التسعة عشر، فليقرأ بسم الله الرحمن الرحيم.

ومنها: ما رواه عبد الرزاق وعبد بن حميد وابن جرير وابن المنذر وابن أبي حاتم عن الزهري في تفسير قوله تعالى: ﴿وَأَلْزَمَهُمْ كَلِمَةَ التَّقْوَىٰ﴾ قال: هي بسم الله الرحمن الرحيم.

ومنها: ما رواه الحافظ عبد القادر الرهاوي في أربعينه بسند حسن عن أبي هريرة مرفوعًا: «كل أمر ذي بالٍ لا يبدأ فيه ببسم الله الرحمن الرحيم فهو أقطع».

وروى الخطيب في جامعه عن أبي جعفر معضلا: بسم الله الرحمن الرحيم مفتاح

كل كتاب، وهذا يفيد أنه مفتاح الكتب السماوية بأجمعها، وقد صرّح به بعض المشايخ، كما ذكره العزيزى فى "شرح الجامع الصغير"، ويعضده ما رواه أبو عبيد عن عبد الله بن عمرو بن العاص قال: أول ما نزل فى التوراة "بسم الله الرحمن الرحيم ﴿قُلْ تَعَالَوا أَتْلُ مَا حَرَّمَ عَلَيكُم﴾» الآيات، لكن يخالفه ما رواه الدارقطنى من حديث بريدة أن رسول الله ﷺ قال: «لأعلمنك آية لم تنزل على نبى بعد سليمان غيرى بسم الله الرحمن الرحيم».

وكذا ما روى البيهقى عن ابن عباس قال: أغفل الناس آية من كتاب الله لم تنزل على أحد سوى النبى ﷺ، إلا أن يكون سليمان بن داود بسم الله. . . إلخ.

وروى الطبرانى عن بريدة مرفوعًا: "أنزلت علىّ آية لم تنزل على أحد بعد سليمان بسم الله. . . " إلخ.

وقد اختلف أصحاب السيرة النبوية فى أنها هل هى من خصائص رسول الله ﷺ أم لا؟ فمنهم من عدها منها، وترده رواية الخطيب، ونقل الزرقانى فى "شرح المواهب اللدنية" عن شيخه أن كونها قرآنًا يتلى من خصائص نبينا، وأما نفسها فليس كذلك، لثبوت نزولها على سليمان، ولعله كان للتبرّك فقط.

وفيه أن كونها متلوّة أيضًا ليست من الخصائص، كما يعلم من رواية أبى عبيد، وذهب بعض المحققين إلى أنها بهذه الألفاظ العربية بهذا الترتيب من الخصائص، وما فى سورة النمل جاء على جهة الترجمة عما فى كتابه؛ لأنه لم يكن عربيًا، وحسّنه الزرقانى، وقال: ما روى أن آدم لما أراد الخروج من الجنة قال: بسم الله الرحمن الرحيم، فقال له جبريل: لقد تكلمت بكلمة عظيمة، فإنما كان بإلهام من الله تعالى، ولم تنزل عليه -انتهى-.

ومنها: ما رواه الدارقطنى بسند ضعيف عن ابن عمر مرفوعًا: "كان جبريل إذا جاءنى بالوحى أول ما يلقى على بسم الله الرحمن الرحيم".

ومنها: ما رواه أبو داود والبزار والطبرانى والحاكم وصححه، والبيهقى فى المعرفة عن ابن عباس قال: كان رسول الله ﷺ لا يعرف فصل السورة حتى تنزل عليه بسم الله.

وروى الحاكم وصححه، والبيهقى فى "سننه" عن ابن عباس قال: كان المسلمون لا يعلمون انقضاء السورة حتى تنزل بسم الله، فإذا نزلت علموا أن السورة قد انقضت،

وروى نحوه أبو عبيد عن سعيد بن جبير، والطبرانى والحاكم والبيهقى عن ابن عباس، والبيهقى والواحدى عن ابن مسعود.

ومنها : ما رواه ابن مردويه والثعلبى عن جابر قال: لـمّا نزلت بسم الله هرب الغنم إلى المشرق، وسكنت الريح، وهَاجَ البحر، وحلف الله أن لا يسمى عن شيء إلا بارك فيه.

وللبسملة خواص مذكورة فى "الدر النظيم فى خواص القرآن الكريم"، وحكايات كثيرة مبسوطة فى نزهة المجالس وغيره من كتب الفضائل والسلوك، قد صفحنا عن إيرادها لئلا يطول الكلام.

الباب الأول
فى ذكر الاختلافات الواقعة فى كون البسملة من القرآن

اعلم أنهم اختلفوا فى ذلك على أقوال تسعة:

الأول: إنها آية تامة من كل سورة، الفاتحة وغيرها، وهو قول ابن كثير وعاصم والكسائى وغيرهم من قراء مكة والكوفة، وإليه ذهب ابن المبارك والشافعى.

والثانى : أنها ليست بآية أصلا، لا من الفاتحة، ولا من سورة أخرى، وهو مختار مالك وغيره من فقهاء المدينة والبصرة والشام وقراء المدينة.

والثالث : أنها آية من الفاتحة لا من غيرها، وإليه ذهب بعض أصحاب الشافعى.

والرابع : أنها بعض آية منها فقط، وهو رواية من الشافعى.

والخامس: أنها آية فذّة ليست من الفاتحة ولا من سورة أخرى، أنزلت لبيان مبادئ السور وخواتيمها، وهو مختار جماعة من متأخرى أصحابنا، كما ذكره السرخسى فى أصول الفقه، واستند لذلك بما رواه المعلى عن محمد أنه سئل محمد عن البسملة، فقال: ما بين الدُفتين كلام الله، وهو قول ابن المبارك وداود وأتباعه، وهو المنصوص عن أحمد بن حنبل، وذكر أبو بكر الرازى أنه مقتضى قول أبى حنيفة، وهو قول المحققين من

أهل العلم، فإن فى هذا القول جمعا بين الأدلة، وكتابتها سطرًا مفصلا يؤيد ذلك، كذا فى "نصب الراية لأحاديث الهداية" للعلامة الزيلعى.

وفى "تحرير الأصول" لابن الهمام: الأحق المطابق للواقع أنها من القرآن، لتواترها فى المصحف، وهو دليل تواتر كونها قرآنًا، لأن الإثبات فى المصاحف مع الأمر بالتجريد ملزوم القرآنية، وتواتر الملزوم يدل على تواتر اللازم، وقراءة رسول الله السور بالبسملة لا يستلزم كونها جزءًا من السور، لجواز كون الافتتاح بها للتبرّك -انتهى.

وفى "شرح المواهب اللدنية" للزرقانى: قال السهيلى: نزلت البسملة مع كل سورة بعد اقرأ، فهى آية لا من سورة، وقد ثبتت فى المصحف بإجماع الصحابة، ولا تلتزم قول الشافعى: إنها آية من كل سورة، بل إنها آية من القرآن مقرونة مع كل سورة، وهو قول داود وأبى حنيفة، وهو قول بين لمن أنصف -انتهى كلام السهيلى- وهو اختيار له، مخالف للمعتمد من مذهب مالك رحمه الله -انتهى-.

وقال العلامة الإتقانى فى شرح المنتخب الحسامى المسمّى بـ"التبيين": مذهب أبى حنيفة وأصحابه أنها منزلة من القرآن، لا من أول السورة، ولا من آخرها، وهو قول مالك والأوزاعى، وقد روى عن محمد بن الحسن نحوه، ومذهب الشافعى أنها من رأس كل سورة -انتهى-.

ولا يخفى عليك أن ما ذكره من مذهب مالك خلاف المشهور عنه، المختار عند أصحابه.

وقال البيضاوى: لم ينص أبو حنيفة فيه بشىء، فظُن أنها ليست من السورة عنده -انتهى-.

قال الخفاجى فى حواشيه: لما كان المصنف شافعى المذهب قائلا بمفهوم المخالفة مع أنه مراعى فى عبارات المصنفين، ومفهوم قوله: لم ينص، أى لم يصرح لا أنه ليس فى كلامه إشارة إليه، فصح تفريع قوله: "فظن" عليه، فلا يرد عليه أن عدم النص على الشىء نفيًا وإثباتًا لا يتفرع عليه ظن عدمه، ولا حاجة إلى ما قيل: إن أبا حنيفة من أهل الكوفة الذاهبين إلى كونها من الفاتحة، فسكوته يشعر بمخالفته لهم.

وقيل: الفاء لمجرد تأخر الظنّ عن عدم النص، وسبب الظن أمره بالإسرار بها.

وقال الكرخى: لا أعرف هذه المسألة بعينها لمقتدى أصحابنا، إلا أن أمرهم بإخفاءها يدل على أنها ليست من السورة عنده، وقيل: إنه لما لم ينص فيها بشىء ظنّ أن إبقاءها على أصله.

وقيل: "ظنّ" فى هذه العبارة ليس فعلا مجهولا، بل مصدر منون مرفوع على أنه خبر مقدم، والمراد تزييف نسبته إليه، والرد على الزمخشرى فى قوله: إنه مذهب أبى حنيفة، تلميحًا لقوله تعالى: ﴿إنّ بعضَ الظن إثمٌ﴾.

قلت: هو أيضًا من بعض الظن، وما فى الكشاف إن لم نقل أنه ظفر برواية عنه. . . بناء على إطلاق مذهب أبى حنيفة على ما هو المتداول عندهم.

فإن قلت: كيف يصح القول بأنها ليست من السورة، وأن أبا حنيفة لم ينص بشىء مع أن محمد بن القاسم والبرهان الكافى وغيرهما نقلوا عن أبى حنيفة إيجابها فى الصلاة، حتى قال الزيلعى: يجب سجود السهو بتركها، ونقل عن "المجتبى" وجوبها فى كل ركعة.

قلت: قال أستاذى المقدسى فى "كتاب الرمز" عن "شرح المختار" عن شيخه السمديسى: إنها ليست بواجبة، فقد حكى المحققون كالإمام أبى بكر الرازى وغيره أن الخلاف إنما هو فى السنّية، لا فى الوجوب -انتهى كلام الخفاجى ملخّصًا-.

وفى حواشى الكشاف للتفتازانى عن قدماء الحنفية أنها ليست من القرآن، وأن تقييد التواتر فى تعريف القرآن بقولهم بلا شبهة احتراز عنها، ولما لاح للمتأخرين بالنظر إلى الأدلة أنها من القرآن قالوا: الصحيح من المذهب أنها آية واحدة من القرآن، وليست آية، ولا بعض آية، فصار محل الخلاف بينهم وبين الشافعية أنها آية واحدة غير متعلقة بشىء من السور، أو مائة وثلاث عشرة آية من ثلاث وعشرة سورة، كالآية المتكررة فى سورة -انتهى كلامه.

والسادس: أنه يجوز جعلها آية من السور، وجعلها ليست منها بناء على أنها نزلت مرة، ولم تنزل أخرى.

قال الخفاجى: هذا القول أغرب الأقوال، وكان ابن حجر يرتضيه، ويقرر به فى دروسه، وأطنب فى تحسينه السيوطى -انتهى-.

قلت : لا شك فى أن البسملة نزلت مع كثير من السور، منها سورة الكوثر وغيره، ولم تنزل مع بعض السور، كسورة اقرأ التى بها بدأ الوحى، فبناء عليه القول بأن جعلها جزءً وعدمه من نتائج كون القرآن نازلا على سبعة أحرف، كما اختاره العلامة ابن النقاش وابن حجر وغيرهما ليس ببعيد، بل هو أحسن الأقوال، وإليه مال المحدث ولى الله الدهلوى، حيث قال فى رسالة تدوين مذهب الناطق بالصواب عمر بن الخطاب : روى مالك والشافعى عن أنس : كان أبو بكر وعمر وعثمان يستفتحون القراءة بالحمد لله رب العالمين، وروى أبو بكر بن أبى شيبة عن عبد الله بن مفضل عن أبيه قال : صليت خلف رسول الله وأبى بكر وعمر وعثمان، فلم أسمع أحدًا منهم يقول ذلك، وروى أبو بكر عن الأسود قال : صليت خلف عمر سبعين صلاة، فلم يجهر فيها ببسم الله، وروى أبو بكر عن عبد الله بن أبزى أن عمر جهر ببسم الله.

قلت : روى عنه أهل المدينة والكوفة والبصرة ترك الجهر بالبسملة، وروى عنه أهل مكة الجهر، فوقع الفقهاء فى الترجيح، فذهب الشافعى إلى ترجيح الجهر، وعلى قياس قول محمد فى دعاء الافتتاح أنه جهر فى بعض الأوقات ليعلمهم أنه سنة. والأوجه عندى أن عمر رضى الله عنه كان تعلم من رسول الله ﷺ فى قصته مع هشام بن حكيم أن القرآن نزل على سبعة أحرف، كلها كاف وشاف، وكان يرى أن الابتداء بالبسملة على أنها من الفاتحة حرف صحيح، وتركها على أنها إنما تسن البداية بها فى كتابة القرآن والتلاوة خارج الصلاة حرف صحيح أيضًا، والابتداء بها على أنها ليست من الفاتحة حرف صحيح أيضًا، فعمل بهذه الأحرف فى الأوقات -انتهى كلامه- وتمّ مرامه.

والسابع : أنها بعض آية من السور كلها.

والثامن : أنها آية من الفاتحة وجزء آية من السورة.

والتاسع : عكسه، وهذه الأقوال كلها إنما هى فى ما سوى البسملة المتلوة فى سورة النمل، فإنها آية منها اتفاقا، وفى غير أول سورة براءة فإنها ليست آية منها اتفاقًا.

ونقل الزمخشرى عن ابن عباس رضى الله تعالى عنهما أنه قال : "من ترك البسملة فكأنه ترك مائة وأربع عشرة آية".

وأورد عليه أن الظاهر ثلاث عشرة؛ لأنها ليست من سورة براءة اتفاقًا.

وأجيب عنه: بأن الفاتحة نزلت مرتين، ففيها بسملتان. وفيه أنه تكون الفاتحة إذا أربع عشرة آية، ولم يقل به أحد. وقيل: مراد ابن عباس أنه إذا تركها فى جميع السور يكون المتروك هذه العدة. وقيل: المراد تركها فى أثناء سورة النمل أيضًا، وهى وإن كانت بعض آية، لكن تركها يتضمن ترك آية؛ لكونها عبارة عن المجموع، وهذا أحسن، كذا فى "كشف الكشاف".

هذا هو ضبط المذاهب الواقعة فيها على سبيل الاختصار، وأتوجه الآن إلى:

أدلة القائلين بكونها آية، والذاهبين إلى خلافه مع ما لها وما عليها:

فنقول أن القائلين بكونها جزءً من السور استدلوا بوجوه كثيرة:

منها: ما أورده الإمام فخر الدين الرازى فى تفسيره، وتبعه من تبعه، كقوله قراءة بسم الله الرحمن الرحيم واجبة فى أول الفاتحة، وإذا كان كذلك وجب أن تكون آية منها، بيان الأول قوله تعالى: ﴿اِقرَأ بِاسمِ رَبِّكَ﴾ ولا يجوز أن تكون الباء صلة زائدة؛ لأن الأصل أن يكون بكل حرف فائدة، وإذا كان هذا الحرف مفيدًا كان التقدير: اقرأ مفتتحًا باسم ربك، وظاهر الأمر للوجوب، ولم يثبت هذا الوجوب فى غير الصلاة، فتعين أن يكون فى الصلاة -انتهى-.

قلت: لا يخفى عليك ما فيه من الضعف، فإن وجوب البسملة فى الصلاة ممنوع عند الخصم، كما مر قوله تعالى: ﴿اِقرَأ بِاسمِ رَبِّكَ﴾ لا يوجب إلا مطلق الذكر، لا خصوص هذه الألفاظ، ولو سلم وجوبها فقوله: إذا كان كذلك... اهـ ممنوع، لجواز أن تكون واجبة مع عدم كونها من القرآن، نعم لو ثبت أن كل ما وجب فى الصلاة من قبيل الأقوال فهو من القرآن، لتم الكلام، وإذ ليس فليس.

ولو سلم أن وجوبها فى الصلاة يستلزم كونها من القرآن، لكنا لا نسلم كونها جزءً من الفاتحة، فيجوز أن تكون من القرآن من غير الجزئية، كما ذهب إليه محققوا أصحابنا، وكونها أول الفاتحة لا يستلزم أن يكون جزءً منها، كما لا يخفى.

ومنها: ما أورده الإمام أيضًا، وتبعه البيضاوى وغيره من أن التسمية مكتوبة بخط القرآن، وكل ما ليس بقرآن فإنه ليس بمكتوب بخطه، ولهذا لم يكتب آمين فيه، وقد

منعوا من كتاب أسامى السور والعلامات الدالة على الأعشار والأخماس، ولم يمنعوا عنها، فعلم أنها من القرآن.

وأنت تعلم ما فيه، فإن من ذهب إلى أنها ليست من القرآن يقول: إنما كتبت بخط القرآن للإذن من الشارع، ولم يوجد ذلك فى آمين، على أن هذا الوجه أيضًا قاصر عن إثبات مذهب الشافعية كالوجه الأول، لأنه أيضًا لا يوجب إلا كونها من القرآن، لا كونها جزءً من سورة.

ومنها: ما ذكره أيضًا من أن المسلمين أجمعوا على أن ما بين الدُفتين كلام الله، والتسمية موجودة فيها، فوجب أن تكون من القرآن.

قلت: دعوى الإجماع عجيبة مع وجود الاختلاف فيها، ولو كان الإجماع لعرفه مالك.

ومنها: ما ذكره أيضًا من أن قوله عليه الصلاة والسلام: «كل أمر ذى بال لم يبدأ فيه باسم الله فهو أبتر وأجذم» وأعظم الأعمال بعد الإيمان الصلاة، فقراءة الفاتحة بدون قراءتها يوجب كونها هذه الصلاة بتراء، ولفظ الأبتر يدل على غاية النقصان، فلزم أن تكون الصلاة الخالية عن البسملة فى غاية النقصان، وكل من أقر به قال بفساد الصلاة، وذلك يدل على أنها من الفاتحة.

قلت: لو صح هذا التقرير للزم كون البسملة جزءً لكل أمر ذى بال، وبطلانه ظاهر، ولا دلالة للأبتر على ما ذكره، فإنه يجىء بمعنى منقطع الخير، وهو المراد ههنا، وهو لا يستلزم الجزئية.

ومنها: ما أورده أيضًا من أنه روى: "أن النبى ﷺ قال لأبىّ بن كعب: ما أعظم آية فى كتاب الله تعالى؟ فقال: بسم الله الرحمن الرحيم، فصدّقه فى قوله"، فهذا الكلام يدل على أنها آية تامة، ومعلوم أنها ليست آية تامة فى سورة النمل، فلابد أن تكون تامة فى غير هذا الموضع، وكل من قال: بذلك قال: إنه آية تامة من الفاتحة.

قلت: المقدمة الأخيرة باطلة، كما لا يخفى.

ومنها: ما ذكروا أيضًا من أن سائر الأنبياء على نبينا وعليهم الصلاة والسلام كانوا عند الشروع فى أعمال الخير يذكرون بسم الله، فوجب أن يجب على رسولنا، وإذا ثبت

فى حق الرسول ثبت وجوبه فى حقنا أيضًا، وإذا كان كذلك ثبت أنه آية منْ الفاتحة .

قلت : المقدمة الأخيرة فيه أيضًا باطلة .

ومنها: أنه تعالى متقدم بالوجود، ولتقديم الخالق يجب أن يكون ذكره أيضًا سابقًا، وهذا لا يحصل إلا إذا كانت قراءة بسم الله سابقة على سائر الأذكار، وإذا ثبت هذا ثبت أن القول بوجوب هذا التقدم حسن فى العقول، وجب أن يكون معتبرًا فى الشرع، لقوله عليه الصلاة والسلام: «ما رآه المسلمون حسنًا فهو عند الله حسن» وإذا ثبت وجوب القراءة ثبت أيضًا أنها من الفاتحة، إذ لا قائل بالفرق .

قلت : المقدمة الأخيرة فيه أيضًا باطلة، فإن وجوب قراءتها أولا لا يستلزم كونها جزءً من الفاتحة، وقوله: "إذ لا قائل بالفرق" باطل، فإن أصحابنا قالوا: بعدم جزئيتها مع قولهم: بوجوبها؛ لثبوت المواظبة النبوية عليها، وإسناد "ما رآه المسلمون حسنًا، فهو عند الله حسن" إلى النبى ﷺ غير صحيح، فإن هذا القول لم يوجد مرفوعًا، بل هو موقوف على ابن مسعود، رواه أبو نعيم وأحمد وغيرهما، كما حققه السخاوى وغيره من المحدثين .

ومنها: أنه روى الثعلبى فى تفسيره عن بريدة قال: "قال رسول الله ﷺ: ألا أُخبرك بآية لم تنزل على أحد بعد سليمان بن داود غيرى؟ فقلت: بلى، فقال: بأى شىء تفتح القرآن إذا افتتحت الصلاة، قلت: ببسم الله، قال: هى هى . ورواه أبو حاتم والطبرانى والدارقطنى والبيهقى أيضًا، وروى الثعلبى وابن المنذر والطبرانى والحاكم وصححه، وابن جرير وابن مردويه عن ابن عباس أنه سئل عن قوله تعالى: ﴿وَلَقَدْ آتَيْنَاكَ سَبْعًا مِنَ الْمَثَانِى﴾ قال: هى فاتحة الكتاب، قيل: فأين السابعة، قال: بسم الله . وأخرج ابن الضريس عن سعيد بن جبير مثله .

وروى سعيد بن منصور فى "سننه"، وابن خزيمة فى كتاب البسملة، والبيهقى عن ابن عباس، قال: استرق الشيطان من الناس أعظم آية فى القرآن: بسم الله الرحمن الرحيم . وروى ابن مردويه والبيهقى فى "شعب الإيمان"، وأبو عبيد عنه نحوه .

وروى الثعلبى عن على رضى الله عنه أنه كان إذا افتتح الصلاة كان يقرأ بسم الله، وكان يقول: من تركها فقد نقص . وروى أيضًا عن أبى هريرة: إذا قرأتم أم القرآن، فلا

تدعوا بسم الله، فإنها إحدى آياتها.

وروى أبو عبيد وابن سعد فى "الطبقات"، وابن أبى شيبة وأحمد وأبوداود وابن خزيمة وابن الأنبارى فى كتاب المصاحف، والدارقطنى والحاكم وصححه، والبيهقى والخطيب وابن عبد البر كلاهما فى كتاب البسملة عن أم سلمة رضى الله تعالى عنها أن النبى ﷺ كان يقرأ بسم الله الرحمن الرحيم الحمد لله رب العالمين الخ، قطعها آية آية، وعدها عد الإعراب، وعد بسم الله آية منها.

وروى الثعلبى عن أبى هريرة قال: كنت مع رسول الله ﷺ فى المسجد إذ دخل رجل، فافتتح الصلاة وتعوذ، ثم قال: الحمد لله رب العالمين، فقال له: يا رجل! قطعت على نفسك الصلاة، أما علمت أن بسم الله من الحمد، فمن تركها فقد ترك آية، ومن ترك آية فقد فسدت عليه صلاته.

وروى أيضًا عن طلحة مرفوعًا: "من ترك بسم الله فقد ترك آية من كتاب الله".

وروى البغوى فى "معالم التنزيل" بسنده عن أنس قال: بينا رسول الله ﷺ ذات يوم بين أظهرنا إذ أغفى إغفاءة، ثم رفع رأسه متبسّمًا، فقلنا ما أضحكك؟ قال: أنزلت علىّ سورة آنفًا، فقرأ بسم الله الرحمن الرحيم إنّا أعطيناك الكوثر... إلخ. فهذه الأحاديث وأمثالها صريحة فى كونها جزءً من السور، وكذا أحاديث الجهر بها فى الصلاة، كما سيأتى ذكرها.

وأجاب العينى والطحاوى وابن الهمام وابن وغيرهم من أصحابنا عن روايات الثعلبى بأنها بأجمعها ليست بذاك، فإن الثعلبى حاطب الليل، يذكر الغث والسمين، فلا اعتبار بما رواه. وعن حديث أم سلمة بأن فى إسناده عمر بن مروان البلخى عن ابن جريج، قال يحيى بن معين: هو ليس بشىء. وعن حديث أنس بأن قراءة البسملة مع السورة لا تدل على أنها جزء منها، وعن باقى الأحاديث بأنها تعارضا ما روى عن أجلة الصحابة، فلا اعتبار للضعيف فى مقابلة القوى، وأما أحاديث الجهر بها فستقف على ما فيها.

واحتج من لم يجعلها جزءً من السور بوجوه:

منها: ما رواه مالك فى "الموطأ" وسفيان بن عيينة فى تفسيره، وأبو عبيد فى

"فضائل القرآن"، وابن أبى شيبة وأحمد والبخارى ومسلم وأبوداود والترمذى والنسائى وابن ماجه وابن جرير وابن الأنبارى وابن حبان والدارقطنى والبيهقى فى "سننه" عن أبى هريرة، قال: قال رسول الله ﷺ: «من صلى صلاةً لم يقرأ فيها بأم القرآن فهى خداج» قال أبو السائب: فقلت: يا أبا هريرة! إنى أحيانًا أكون وراء الإمام، فغمز ذراعى، وقال: اقرأ بها يا فارسى! فى نفسك، فإنى سمعت رسول الله ﷺ يقول: قال الله عزّ وجلّ: «قسّمت الصلاة بينى وبين عبدى نصفين، فنصفها لى، ونصفها لعبدى، ولعبدى ما سأل، يقول العبد: الحمد لله رب العالمين، يقول الله: حمدنى عبدى، ويقول العبد: الرحمن الرحيم، فيقول الله: أثنى علىَّ عبدى، يقول العبد: مالك يوم الدين، فيقول: مجّدنى عبدى، ويقول: إياك نعبد وإياك نستعين، فيقول: هذه بينى وبين عبدى، أولها لى، وآخرها لعبدى، وله ما سأل، ويقول العبد: اهدنا الصراط المستقيم، إلى آخر السورة، فيقول: هذا لعبدى، وله ما سأل.

قال ابن عبد البر: هذا حديث قد رفع الإشكال فى سقوط بسم الله من الفاتحة، وهو نص لا يحتمل التأويل، ولا أعلم حديثًا أبين منه فى سقوطها -انتهى-.

ووجه التمسك بأنه ابتدأ القسمة بالحمد لله دون البسملة، فلو كانت منها لابتدأ بها.

وأيضًا قد جعل النصف إياك نعبد، فتكون ثلاث آيات فى الثناء عليه، وثلاث آيات للعبد، وآية بينهما، وفى جعل التسمية منها إبطال هذه القسمة.

و أيضًا أنه قال: يقول العبد: اهدنا الصراط المستقيم. . .إلخ، ثم قال: هؤلاء لعبدى، هكذا ذكره أبوداود والنسائى بإسناد صحيح وهو جمع، فيقتضى ثلاث آيات، وعلى قول الشافعى يكون اثنين، وهو خلاف التصريح بالنصف.

فإن قلت: لم لا يراد قسمة المعنى لا الآى؟

قلت: هذا باطل، فإن الله متفرد بالحمد والثناء والاستعانة، والعبد يتفرد بالخضوع والتذلل، ولا يجوز أن يراد ذلك بقوله: قسمت الصلاة، مثاله: إذا كان ثوب لزيد وثوب لعمر، ولا يجوز أن يقول: قسمت الثوب بينهما.

فإن قالت الشافعية: فى إسناده مثل العلاء بن عبد الرحمن وتكلم فيه ابن معين،

فقال: ليس حديثه بحجة، وقال ابن عدى: ليس بالقوى.

قلنا: هذا جهل وفرط تعصب يتركون الحديث الصحيح لكونه غير موافق لمذهبهم، وقد رواه عن العلاء الأئمة الثقات، كمالك وسفيان وابن جريج وعبد العزيز والوليد بن كثير ومحمد بن إسحاق وغيرهم، وهو ثقة صدوق.

فإن قالوا: سلمنا ما قلتم، ولكن جاء فى بعض الروايات عن أبى هريرة ذكر التسمية، كما رواه الدارقطنى والبيهقى بسند ضعيف عنه سمعت رسول الله يقول: قسمت الصلاة بينى وبين عبدى، يقول عبدى إذا افتتح الصلاة ببسم الله، يقول الله: يذكرنى عبدى، وإذا قال: الحمد لله رب العالمين، يقول الله: حمدنى عبدى، الحديث.

قلنا: فى إسناده عبد الله بن زياد بن سمعان، وهو متروك، وضعّفه أحمد، وكذّبه مالك، وقال ابن حبان: كان يروى مالم يسمع، فمع ضعف إسناد هذا الحديث كيف يعلل به ما رواه أصحاب الصحاح والسنن، كذا ذكره العينى فى "البناية".

ومن حججهم أيضًا أنه لو كانت البسملة آية من الفاتحة، للزم التكرار فى قوله تعالى: ﴿الرَّحْمنُ الرَّحِيمُ﴾ لوجودهما فيهما، إلا أن هذه الحجة ضعيفة، فإن التكرار لأجل التأكيد كثير فى القرآن، فالتكرار ليس نصًا على ما ذكره.

ومنها: ما رواه الترمذى وحسّنه، وأحمد فى "مسنده"، وابن حبان فى "صحيحه"، والحاكم فى "مستدركه" و"صحيحه"، وأبوداود وابن ماجه والنسائى وغيرهم عن أبى هريرة قال: إن سورةً من القرآن ثلاثون آية، شفعت لرجل حتى غفر له، وهى تبارك الذى بيده الملك. وفى إسناده عباس الجُشمى بن عبد الله، قال فى "التهذيب": ذكره ابن حبان فى "الثقات"، وأخرجوا له حديثًا واحدًا فى فضل تبارك - انتهى-.

وجه الاحتجاج به أن هذه السورة ثلاثون آية بدون البسملة بلا خلاف، فعلم أنها ليست منها، وأيضًا افتتاحه بقوله: تبارك الذى بيده الملك يدل عليه، كما لا يخفى، كذا قال الزيلعى فى "تخريج أحاديث الهداية".

وقال الجزرى فى "مفتاح الحصن الحصين": استدل بهذا الحديث من لا يرى البسملة آية؛ لأن تبارك ثلاثون آية بغيرها، ولا دليل فيه لاحتمال أن تكون آية فى أول

السورة بذاتها، لا منها، وهو أحد أقوال الشافعى -انتهى-.

قلت: هذا الاحتمال هو الذى ذهب إليه المحققون من أصحابنا وغيرهم، كما ذكرنا، والاستدلال بهذا الحديث ليس لإبطاله، بل لإبطال المشهور من مذهب الشافعى أنها جزء من كل سورة.

ومنها: ما رواه ابن أبى شيبة وأحمد وأبوداود والنسائى والترمذى وحسّنه، وابن أبى داود فى المصاحف وابن المنذر والنحاس فى ناسخه، وابن حبان وأبو الشيخ والحاكم وصححه، وابن مردويه والبيهقى فى "الدلائل" عن ابن عباس، قال: قلت لعثمان بن عفان: ما حملكم على أن عمدتم إلى الأنفال، وهى من المثانى، وإلى براءة وهى من المئين، فقرنتم بينهما، ولم تكتبوا بينهما سطر بسم الله الرحمن الرحيم، فقال: كان رسول الله ينزل عليه السور ذوات العدد، فكان إذا نزل عليه شىء دعا بعض من كان يكتب، فيقول: ضعوا هؤلاء الآيات فى السورة التى يذكر فيها كذا وكذا، وكانت الأنفال من أوائل ما نزل بالمدينة، وكانت براءة من آخر ما نزل، وكانت قصتها شبيهة بقصتها، فظننت أنها منها، وقبض رسول الله، ولم يبين لنا أنها منها، فمن أجل ذلك قرنت بينهما، ولم أكتب بينهما سطر بسم الله، ووضعتهما فى السبع الطوال.

قال الطحاوى فى "شرح معانى الآثار" بعد رواية هذا الحديث: فهذا عثمان يخبر أن بسم الله لم يكن عنده من السور، وأنه إنما كان يكتبها فيفصل السور، وهى غيرهن -انتهى-.

ومنها: أنه قد روى البخارى ومسلم والنسائى والترمذى وغيرهم قصة بدء الوحى ونزول اقرأ باسم ربك الذى خلق، وهو أول ما نزل من القرآن على الأصح، وليس فيه ذكر البسملة، فلو كانت جزءً منها، لنزلت معها أيضًا، وأما رواية ابن جرير الطبرى عن ابن عباس قال: أول ما أنزل جبريل على رسول الله، قال: يا محمد! استعذ، فقال: أستعيذ بالسميع العليم من الشيطان الرجيم، ثم قال له: قل بسم الله الرحمن الرحيم، ثم قال: اقرأ باسم ربك، الحديث فضعيفة، فى إسنادها ضعف وانقطاع، كما فى "المواهب اللدنية".

وبعد اللتيّا والتى نقول: أورد على أصحابنا أن ما ذكرتم من الأحاديث وإن دلت

علَى أنها ليست جزءً منها، لكن ما ذكرنا من الأحاديث صريحة فى أنها جزء، غاية ما فى الباب أن تكون هى ضعيفة، وهو لا يضر، فإن بعضها متعاضدة ببعضها، فهى محصلة للظن القوى بلا ريب، والمطلوب ههنا الظن لا القطع.

وفقه المقام ما ذكره الشهاب فى حواشى تفسير البيضاوى من أن الاختلاف بين الحنفية والشافعية فى هذا المقام مبنى على الخلاف الأصولى، وهو أنه هل يكفى فيما نحن فيه الظن أم لا؟ فاختارت الشافعية أن التواتر القطعى إنما يشترط فيما يثبت قرآنًا على سبيل القطع، فأما ما يثبت قرآنًا على سبيل الحكم فيكفى فيه الظن، كما فيما نحن فيه، ومعنى كونه على سبيل الحكم أن له حكم القرآن من الكتابة بين الدفتين، ووجوب القراءة، كما حققه الغزالى وغيره من محققى الشافعية، وذهبت الحنفية إلى أن كل ما يسمى قرآنًا لابد فيه من القطع والتواتر فى نفسه ومحله، كما فى سورة النمل، وما بين السور ليس كذلك، وإليه مال القاضى أبو بكر الباقلانى، وشنّع على الشافعية تشنيعًا بليغًا، فحيث انتهى ذلك انتفت القرآنية، ولو حكمًا، ولذا عرفوا القرآن بأنه المنقول بين دفتى المصاحف تواترًا، واختاره ابن الحاجب وغيره من أئمة المالكية، والشافعية أيضًا مختلفون فيه، فاحفظ هذا الفقه، فإنه فقه جليل، وفى كتب الأصول له زيادة تفصيل.

قلت: هذا الفقه إنما هو بحسب مذهب قدماء أصحابنا، وأما المتأخرون منهم فلما لاح لهم قوة دلائل كون البسملة آية من القرآن، ولم يظفروا بدليل قوى يدل على جزئيتها من الفاتحة أو سورة أخرى، بل ظفروا بدليل قوى يدل على خلافه، كما بسطنا سابقًا اختاروا أنها جزء من القرآن، لا من السورة -فافهم-.

فرع:

يتفرع على هذا الاختلاف الاختلاف فى تعيين آيات سورة الفاتحة بين الحنفية والشافعية بعد ما اتفقوا على أنها سبع آيات، لما أخرجه أحمد وابن جرير وابن المنذر وابن أبى حاتم وابن أبى مردويه عن أبى هريرة رضى الله تعالى عنه قال: قال رسول الله ﷺ: «أم القرآن هى فاتحة الكتاب وهى السبع المثانى والقرآن العظيم» فذهبت الحنفية إلى أن البسملة خارجة عنها و ﴿صِرَاطَ الَّذِينَ أَنعَمتَ عَلَيهِمْ﴾ آية، ويؤيده ما رواه البخارى

وأحمد والدارمى وأبوداود والنسائى وابن جرير وابن حبان وابن مردويه والبيهقى عن أبى سعيد قال: كنت أصلى فدعانى رسول الله، فلم أجبه، فقال: ألم يقل الله: ﴿استجِيبُوا للهِ وَلِلرّسُولِ إِذَا دَعَاكُم﴾ ثم قال: ألا أعلمّنك أعظم سورة فى القرآن قبل أن تخرج من المسجد، فأخذ بيده، فلما أراد أن يخرج قلت: يا رسول الله! إنك قلت كذا وكذا، قال: ﴿الْحَمدُ للهِ رَبّ الْعَالَمِينَ﴾ هى السبع العظيم والقرآن العظيم الذى أوتيتُه، وذهبت الشافعية إلى أن البسملة آية منها دون ﴿أنعمتَ عَلَيهِمْ﴾.

الباب الثانى
فى نبذ من الأحكام المتعلقة بها

مسألة:

يستحب أن يقول: "بسم الله اللّهمّ إنى أعوذبك من الخبث والخبائث" عند دخول الخلاء، وكثير من الفقهاء وإن لم يصرحوا بالبسملة فى هذا المقام، بل اكتفوا بالاستعاذة لورود أكثر الأحاديث فى الاكتفاء بها، إلا أن بعض محققيهم من المتأخرين قد صرّحوا بندبها، لورود بعض الأحاديث بذلك، قال الشرنبلالى فى "مراقى الفلاح": يقدم تسمية الله على الاستعاذة لقوله عليه الصلاة والسلام: «ستر ما بين أعين الجن وعورات بنى آدم إذا دخل أحدكم الخلاء أن يقول بسم الله»، ولقوله عليه السلام: «إن الحشوش محتضرة فإذا أتى فليقل أعوذ بالله من الخُبث والخبائث» -انتهى-.

وقال السيد أحمد الطحطاوى فى حواشيه عليه: ما ذكره من الحديثين لا يفيد التقديم، فالأولى ما قاله ابن حجر: السُنة ههنا تقديم التسمية على التعوذ، عكس المعهود فى التلاوة، لحديث اليعمرى: «إذا دخلتم الخلاء فقولوا: بسم الله أعوذ بالله من الخبث والخبائث» وإسناده على شرط مسلم.

وقال بعض الفضلاء: بالاكتفاء على أحدهما يحصل أصل السنة، والجمع بينهما أفضل -انتهى كلامه-.

وفى "آكام المرجان فى أحكام الجانّ" للقاضى بدر الدين الشبلى من أصحابنا:

روى ابن السنى من حديث أنس مرفوعًا: «هذه الحشوش محتضرة، فإذا دخل أحدكم الخلاء فليقل بسم الله».

ومما يدل على اطلاع الجنّ على عورات الناس عند اتيان الخلاء ما رواه الترمذى من حديث على رضى الله عنه مرفوعًا: «ستر ما بين أعين الجنّ وعورات أمتى إذا دخل أحدكم الخلاء أن يقول بسم الله» قال الترمذى: حديث غريب لا نعرفه إلا من هذا الوجه، وإسناده ليس بالقوى، وفى "الصحيحين" من حديث أنس: "كان رسول الله إذا دخل الخلاء قال: اللّهمّ إنى أعوذبك من الخبث والخبائث"، ورواه سعيد بن منصور فى "سننه"، فقال: كان يقول: بسم الله اللهم إنى أعوذبك من الخبث والخبائث» -انتهى-.

وفى "الدر المنثور" فى تفسير قوله تعالى: ﴿فَاذكُرُونِي أذكُركُم وَاشكُرُوا لِي﴾ الآية، أخرج ابن أبى الدنيا والبيهقى عن الأصبغ قال: "كان على رضى الله عنه إذا دخل الخلاء قال: بسم الله الحافظ عن المؤذى، وإذا خرج مسح بيده على بطنه، وقال: يا لها من نعمة لو يعلم العباد شكرها" -انتهى-.

وفى "إرشاد السارى شرح صحيح البخارى": قد روى المعمرى من طريق عبد العزيز بن المختار عن عبد العزيز بن صهيب بإسناد على شرط مسلم مرفوعًا: «إذا دخلتم الخلاء فقولوا بسم الله أعوذ بالله من الخبث والخبائث»، وفيه زيادة البسملة، قال الحافظ ابن حجر: لم أرها فى غير هذه الرواية -انتهى-.

مسألة:

ينبغى أن يبسمل عند ابتداء الوضوء، واختلفوا فيه اختلافًا كثيرًا، فمنهم من منعه، وقال: لا يسمى قبل الوضوء أخذًا مما رواه أبوداود وابن حبان والحاكم فى "مستدركه"، وصححه على شرط الشيخين، وغيرهم عن مهاجر بن قنفذ: "أنه سلم على رسول الله وهو يتوضأ، فلم يرد عليه، فلما فرغ قال: إنه لم يمنعنى أن أرد عليك إلا أنى كرهت أن أذكر الله على غير طهر".

وروى أبوداود وغيره عن ابن عباس أنه قال: «مرّ رسول الله فى سكة من سكك المدينة، وقد خرج من غائط أو بول، إذ سلّم عليه رجل، فلم يرد عليه، ثم ضرب بيديه

الأرض، فمسح وجهه مسحًا، ثم ضرب ضربة فمسح ذراعيه إلى المرفقين، وقال: إنه لم يمنعنى أن أرد عليك إلا أنى لم أكن على طهارة» فإن هاتين الروايتين وأمثالهما تدل على كراهة ذكر الله حالة الحدث، والتسمية أيضًا ذكر من الأذكار، فوجب أن تكره عند ابتداء الوضوء.

وأنت تعلم أن هذا الاستدلال ضعيف بوجوه:

أحدها: أن الروايتين المذكورتين ضعيفتان، أما الأولى: فلما قال ابن دقيق العيد فى الإمام: من أن سعيد بن أبى عروبة الذى يرويه عن قتادة عن الحسن عن الحصين عن المهاجر ضعيف، كان اختلط فى آخر عمره، ولا عبرة لتصحيح الحاكم، فإنه كثيرًا ما يصحح ما ليس بصحيح.

وأما الثانية: فلما قال النووى فى "الخلاصة" من أن فى سنده محمد بن ثابت العبدى وهو ضعيف جدا، ضعّفه ابن معين والبخارى والنسائى، كذا ذكره العينى فى "البناية شرح الهداية".

وثانيها: ما ذكره العينى أيضًا من أن التسمية من لوازم إكمال الوضوء، فكان ذكرها من تمامه، والذاكر لها قبل وضوئه مضطر إليه لإقامة السنة المكملة للفرض، فخصت عموم الذكر، كيف لا وقد وردت أحاديث كثيرة تدل على الترغيب فيها عند ابتداء الوضوء.

وثالثها: أنهم جوّزوا قراءة القرآن للمحدث، وحكى النووى فى "شرح صحيح مسلم" الإجماع عليه، وروى أبوداود وابن ماجه وغيرهما عن عائشة قالت: كان رسول الله يذكر الله على كل أحيانه، فما بالك بالتسمية عند ابتداء الوضوء مع ورود السنة بها، كما ستقف عليه.

ومنهم من قال: هى فرض، وهو مذهب أرباب الظاهر وإسحاق بن راهويه، وحكى المنذرى عنه أنه قال: لو تركها عامدًا يجب عليه إعادة الوضوء، واستدلوا على ذلك بظواهر الأحاديث التى رويت فى هذا الباب، وهى وإن كانت ضعيفة لكن بعضها يعضد بعضها، وباجتماعها يحصل نوع من الحسن، كما هو مقرر فى الأصول، فروى أبوداود وأحمد وابن ماجه والطبرانى من حديث يعقوب بن سلمة عن أبيه عن أبى هريرة

مرفوعًا: «لا صلاة لمن لا وضوء له ولا وضوء لمن لم يذكر اسم الله عليه»، ورواه الحاكم فى "مستدركه"، فقال: فيه عن يعقوب بن أبى سلمة عن أبيه الخ، ثم قال: حديث صحيح الإسناد ولم يخرجاه، وقد احتج مسلم بيعقوب بن أبى سلمة الماجشون، واسم أبى سلمة دينار -انتهى-.

وتعقبه الإمام تقى الدين بن دقيق العيد فى الإمام بقوله: نقل عن الحاكم أنه أخرج هذا الحديث فى "المستدرك"، وصححه باحتجاج مسلم بيعقوب، وهذا إن صح عنه فهو انتقال ذهنى من يعقوب بن سلمة إلى يعقوب بن أبى سلمة، ويعقوب بن أبى سلمة الماجشون احتج به مسلم، ويعقوب بن سلمة الليثى هذا لم يحتج به مسلم، وقد أخرجه ابن ماجه والدارقطنى من رواية ابن أبى فديك، فلم يقولا إلا ابن سلمة -انتهى كلامه-.

قال العلامة الزيلعى فى "تخريج أحاديث الهداية": هذا الكلام من تقى الدين مشعر بأنه لم يرَ "المستدرك"، وقد صرّح هو فى باب مواقيت الصلاة أنه رآه، فقال بعد ما نقل كلامًا طويلا: هكذا رأيته فى نسخة عتيقة من "المستدرك"، وقال فى كتاب الزكاة بعد أن نقل منه حديثًا: هكذا وجدته فى أصل من "المستدرك" -انتهى-.

وأنت تعلم أن هذا القول من الزيلعى على ليس بشىء؛ لجواز أن تكون نسخة "المستدرك" عند التقى ناقصة، فرأى بعض ما فيها، ولم يرَ باقيها، كما لا يخفى.

وتعقب الحاكم الحافظ عبد العظيم المنذرى أيضًا، فقال فى "كتاب الترغيب والترهيب": ليس كما قال الحاكم، فإنهم رووه عن يعقوب بن سلمة عن أبيه عن أبى هريرة، وقد قال البخارى وغيره: لا يعرف لسلمة سماع من أبى هريرة، ولا ليعقوب سماع من أبيه، وسلمة أيضًا لا يعرف بمن روى عنه، إلا يعقوب، فأين شروط الصحة -انتهى-.

وروى الدارقطنى والبيهقى من طريق أيوب النجار عن يحيى بن أبى كثير عن أبى سلمة عن أبى هريرة مرفوعًا: «ما توضأ من لم يذكر اسم الله عليه وما صلى من لم يتوضأ». قال البيهقى: فيه انقطاع، فإن أيوب كان يقول: لم أسمع من يحيى إلا حديثًا واحدًا، وهو حديث: التقى آدم وموسى، ذكر ذلك يحيى بن معين فيما رواه عنه ابن أبى مريم -انتهى-.

وروى الترمذى واللفظ له، وابن ماجه والبيهقى والطحاوى فى "شرح معانى الآثار" عن أبى ثفال -بكسر الثاء المثلثة، واسمه ثمامة- عن رباح بن عبد الرحمن أنه سمع جدته بنت سعيد بن زيد تحدث أنها سمعت أباها يقول: قال رسول الله ﷺ: «لا وضوء لمن لم يذكر اسم الله عليه» قال الترمذى: قال أحمد: لا أعلم فى هذا الباب حديثًا له إسناد جيد، وقال محمد بنُ إسماعيل -يعنى البخارى-: أحسن شيء فى هذا الباب حديث ابن عبد الرحمن -انتهى- ورواه الحاكم وصححه، وأعلّه ابن القطان فى "كتاب الوهم والإيهام"، وقال: فيه ثلاثة مجاهيل: أبو ثفال ورباح وجدته لا تعرف بغير هذا، ولا يعرف لها اسم -انتهى-.

وذكره ابن أبى حاتم فى "كتاب العلل": وقال: هذا الحديث ليس عندنا بذاك، أبو ثفال مجهول، ورباح مجهول، كذا ذكره الزيلعى فى "تخريج أحاديث الهداية".

وفى "تهذيب التهذيب" للحافظ ابن حجر: ثمامة بن وائل بن حصين أبو ثفال روى عن أبى بكر رباح، وأبى هريرة، وعنه عبد الرحمن بن حرملة الأسلمى وعبد العزيز ويزيد بن عياض وغيرهم، قال البخارى: فى حديثه نظر، وأخرج له الترمذى وابن ماجه حديثًا واحدًا فى التسمية على الوضوء.

قلت: قال الترمذى فى "علله الكبير"، وفى "الجامع": سألت محمدًا عن هذا: فقال: ليس فى هذا الباب أحسن عندى من هذا. وقال البزار: ثمامة بن حصين مشهور، وذكره ابن حبان فى "الثقات" فى الطبقة الرابعة، ووقع فى جامع الترمذى أيضًا ثمامه بن حصين، وقرأت فى أشعار بنى مُرّة وأنسابهم أبو ثفال اسمه وائل بن هاشم بن حصين -انتهى كلامه-.

وفيه أيضًا فى فصل الراء رباح بن عبد الرحمن بن أبى سفيان بن حويطب بن عبد العزى أبو بكر المدنى روى عن جدته عن أبيها، وهو سعيد بن زيد بن عمرو بن نفيل، وعن أبى هريرة، وعنه إبراهيم بن سعد وأبو ثفال المرىّ وغيرهما، له فى الترمذى وابن ماجه حديث واحد فى التسمية على الوضوء.

قلت: فى حديثه عن أبى هريرة عندى نظر، والظاهر أنه مقطوع، وذكره ابن حبان فى أتباع التابعين -انتهى-. وروى ابن ماجه من حديث كثير بن زيد عن ذبيح بن عبد

الرحمن بن أبى سعيد عن أبيه عن أبى سعيد مرفوعًا: «لا وضوء لمن لم يذكر اسم الله عليه» ورواه الحاكم أيضًا وصححه، وأسند إلى الأثرم أنه قال: سألت أحمد بن حنبل عن التسمية فى الوضوء، فقال: أحسن ما فيها حديث كثير بن زيد، ولا أعلم فيها حديثًا ثابتًا، وأرجو أن يجزيه الوضوء؛ لأنه ليس فيه حديث أحكم -انتهى- وقال الترمذى فى "علله الكبير": قال محمد بن إسماعيل: ذبيح بن عبد الرحمن منكر الحديث -انتهى-.

وفى "البناية": قال أحمد: كثير ليس به بأس، وعن ابن معين: ليس بالقوى، وعن أبى زرعة: صدوق فيه لين، وعن أبى حاتم: صالح الحديث ليس بالقوى -انتهى- وروى ابن ماجه أيضًا من حديث عبد المهيمن بن عباس بن سهل بن سعد الساعدى عن أبيه عن جده مرفوعًا: «لا صلاة لمن لا وضوء له، ولا وضوء لمن لم يذكر اسم الله عليه، ولا صلاة لمن لم يصل على رسول الله» قال العينى فى "البناية": أخرجه الطبرانى أيضًا، وعبد المهيمن ضعيف، لكنه تابعه أخوه، وهو مختلف فيه -انتهى-.

وفى "تهذيب التهذيب": عبد المهيمن بن عباس روى عن أبيه عن جده، وأبى حازم بن دينار، وامرأة لم تسم، وعنه ابنه عباس وعبد الله بن نافع وابن أبى فديك ويعقوب بن محمد الزهرى، قال البخارى: هو منكر الحديث. وقال النسائى: ليس بثقة. قلت: وقال ابن حبان: لما فحش الوهم فى روايته بطل الاحتجاج به، وقال على بن الجنيد: ضعيف الحديث، وقال النسائى فى موضع آخر: متروك الحديث. وقال أبو حاتم: منكر الحديث. وقال الساجى: عنده نسخة عن أبيه عن جده فيها مناكير، وعن ابن معين: أبى وعبد المهيمن أخوان وأبى أقومهما، وقال الدارقطنى: ليس بالقوى، وقال أبو نعيم: روى عن آباءه أحاديث منكرة، وذكره البخارى فى من مات بين الثمانين والتسعين -انتهى- وفيه ابى بن العباس بن سهل أخو عبد المهيمن روى عن أبيه وأبى بكر بن محمد، وعنه زيد بن الحباب وعتيق، قال أبو بشر: ليس بالقوى.

قلت: وقال ابن معين: ضعيف. وقال أحمد: منكر الحديث، وقال النسائى: ليس بالقوى. وقال البخارى: ليس بالقوى، وإنما روى له البخارى فى موضع واحد فى ذكر خيل رسول الله ﷺ -انتهى-.

وروى الطبرانى فى "الأوسط" عن أبى بسرة قال: صعد رسول الله ذات يوم المنبر،

فحمد الله وأثنى عليه، وقال: أيها الناس! لا صلاة إلا بوضوء، ولا وضوء لمن لم يذكر اسم الله عليه، ولا يؤمن بالله من لم يؤمن بى، ولا يؤمن بى من لا يعرف حق الأنصار. قال العينى: ورواه الدولابى أيضًا فى الكنى وألقاب الصحابة، وروى أبوموسى فى "كتاب المعرفة" نحوه عن أم سبرة، وقال الذهبى: أم سبرة لها حديث لا يصح -انتهى كلامه-.

ومما يستدل على فرضية التسمية به ما روى ابن خزيمة والنسائى فى باب التسمية عند الوضوء والدارقطنى من حديث معمر عن ثابت وقتادة عن أنس قال: "طلب بعض أصحاب رسول الله ﷺ وضوءً، فلم يجد، فقال: هل مع أحد منكم ماء، فوضع يده فيه، وقال: توضؤوا باسم الله، قال أنس: فرأيت الماء ينبع من بين أصابعه حتى توضؤوا من عند آخرهم، قال قتادة: قلت لأنس: كم تراهم؟ قال: نحواً من سبعين"، قال الزيلعى: رواه البيهقى أيضًا، وقال: هذا أصح ما فى التسمية، وأصل الحديث عن أنس متفق عليه، وإنما المقصود برواية معمر هذه اللفظة التى ذكر فيهما التسمية -انتهى-.

وروى البزار فى "مسنده" عن عائشة قالت: كان رسول الله ﷺ إذا بدأ الوضوء سمى. وروى الدارقطنى عنها: كان إذا مس طهورًا ذكر اسم الله عليه، فهذا كله يدل على أن التسمية فرض.

وأجاب أصحابنا عن هذه الأحاديث إجمالا عن جميعها: بأن كلا منها ضعيف، لا يقوم به حجة، فكيف تثبت به الفرضية التى هى من مدلولات القطعيات.

وتفصيلا: أما عن حديث أنس فبأنه ليس فيه ما يدل على وجوب التسمية، فإن قوله ﷺ: «توضؤوا باسم الله» لايدل على أنه فرض فى الوضوء، ولهذا قال الزيلعى: الحديث ليس فيه دلالة، فتأمله -انتهى-.

وأما عن حديث عائشة فبأنه ليس فيه ما يدل على المدعى إلا لفظة كان، وهو لايدل على الدوام والاستمرار مالم تنضم به قرينة خارجية، كما حققه النووى فى "شرح صحيح مسلم"، فهو لا يدل على الوجوب أيضًا، فضلا عن الفرضية، ولو سلّمنا أن كان يدل على الدوام، كما صرّح به كثير من محققى المذهب، منهم العينى والزيلعى، فثبوت الافتراض غير صحيح.

وأما عن الأحاديث السابقة: فبأنه يحتمل أن يكون معنى: لا وضوء لمن لم يذكر اسم الله عليه ونحوه أنه لا وضوء متكاملا فى الثواب، وهذا كقوله ﷺ: «ليس المسكين من ترده اللقمة واللقمتان» فلم يرد بذلك أنه خارج من حد المسكنة حتى تحرم عليه الصدقة، بل أراد أنه ليس بالمسكين الكامل، وكقوله: «ليس المؤمن من يبيت شبعان وجاره جائع» فلم يرد به أنه خارج عن حد الإيمان، إنما أراد به أنه خارج عن حد الإيمان الكامل، فثبت من ذلك أن الوضوء بلا تسمية يخرج به المتوضئ من الحدث، كذا ذكره الطحاوى فى "شرح معانى الآثار".

ثم قال: وأما وجه ذلك من حيث النظر فإنا رأينا أشياء لا ندخل فيها إلا بكلام، منها العقود التى يعقدها الناس من البياعات والمناكحات وما أشبه ذلك، وكالصلاة والحج يدخل فيها بالتكبير والتلبية، ثم رجعنا إلى التسمية فى الوضوء هل يشبه شيئًا من ذلك، فرأينا غير مذكور فيها إيجاب شيء كما كان فى النكاح والبيوع، فخرجت بذلك منها، ولم تكن أيضًا ركنًا من أركان الوضوء، كما كان التكبير ركنًا من الصلاة.

فإن قيل: قد رأينا الذبيحة لابد من التسمية عندها، ومن ترك ذلك متعمدًا لم تؤكل ذبيحته، فالتسمية أيضًا كذلك. قلنا له: لقد تنازع الناس فى ذلك، فقال بعضهم: يؤكل، وقال بعضهم: لا يؤكل، فأما من قال: يؤكل فقد كفينا البيان بقوله، وأما من قال: لا يؤكل، فإنه يقول: إن تركها ناسيًا يؤكل، وسواء عنده كان الذابح مسلمًا، أو كافرًا بعد أن كان كتابيًا، فجعلت التسمية ههنا فى قول من أوجبها لبيان الملة، فإذا سمى الذابح صارت ذبيحته من ذبائح الملة المأكولة ذبيحتها، والتسمية على الوضوء ليست للملة، إنما هى مجعولة للذكر، فقسنا ذلك على سبب من أسباب الصلاة، فرأينا من أسباب الصلاة ستر العورة والوضوء، فكان ستر عورته لا يضره عدم التسمية، فكذلك الوضوء أيضًا، وهذا هو قول أبى حنيفة وأبى يوسف ومحمد رحمهم الله -انتهى كلامه ملخصًا-.

واستدل أصحابنا على عدم فرضية التسمية بما رواه أصحاب السنن الأربعة من حديث على بن يحيى بن خلاد عن أبيه عن عمه رفاعة بن رافع فى حديث المسيء صلاته، قال له رسول الله ﷺ: «إذا قمت فتوضأ كما أمرك الله»، وفى لفظ لهم: «أنها لا

تتم صلاة أحدكم حتى يسبغ الوضوء كما أمر الله فيغسل وجهه ويديه إلى المرفقين» الحديث. فلم يذكر التسمية فيه، ولو كانت ركنًا من أركان الوضوء لذكرها فيه.

وأصرح منه ما رواه الدارقطنى والبيهقى عن ابن عمر مرفوعًا: «من توضأ فذكر اسم الله عليه كان طهورًا لجسده، ومن توضأ ولم يذكر اسم الله عليه كان طهورًا لأعضاءه».

ورويا أيضًا عن ابن مسعود مرفوعًا: «إذا طهر أحدكم فليذكر اسم الله عليه فإنه يطهر جسده كله وإن لم يذكر اسم الله عليه لم يطهر منه إلا ما مر عليه الماء فإذا فرغ من طهوره فليشهد أن لا إله إلا الله وأن محمدًا عبده ورسوله ثم ليصل عليّ فإذا قال ذلك فتحت له أبواب الجنة».

لا يقال: هاتان الروايتان ضعيفتان، أما الأولى فلأنه رواه الدارقطنى عن أحمد بن محمد بن زياد عن محمد بن غالب عن هشام عن عبد الله بن حكيم عن عاصم بن محمد عن نافع عن ابن عمر، وقال البيهقى: هذا ضعيف، وأبو بكر الزاهدى غير ثقة عند أهل العلم بالحديث -انتهى-.

قال العينى: قلت: أراد بأبى بكر، عبد الله بن حكيم، وذكره المزى بفتح الحاء. وقال يحيى بن معين: عبد الله بن حكيم أبو بكر ليس بشىء، وقال ابن حبان: يضع الحديث على الثقات -انتهى-.

وأما الثانية فلأنه رواه الدارقطنى عن عثمان بن أحمد عن إسحاق بن إبراهيم بن سلمة عن يحيى بن هاشم عن الأعمش عن شقيق عن ابن مسعود. وقال البيهقى: هذا ضعيف، لا أعلم رواه عن الأعمش غير يحيى بن هاشم، وهو متروك الحديث -انتهى- فمع ضعفهما كيف يثبت منهما المطلوب؟

لأنا نقول: عدم كون التسمية فرضًا فى الوضوء هو الأصل، لا يحتاج لإثباته إلى دليل فضلا عن دليل قوى، وإنما احتجنا إليه لحصول الاطمئنان، وهو حاصل بهذين الحديثين، ولو كانا ضعيفين، كيف لا؟ وقد تأيد ذلك بحديث المسىء صلاته، وأما كونها فرضًا كما هو مذهب الخصم فهو محتاج البتة إلى دليل قوى صريح، ولم يوجد إلى الآن، كما أشرنا إليه -فافهم-.

وبعد اللتيّا والتى نقول: الكلام فى هذا المقام عندنا من وجوه:

الأول: أن أصحابنا بعد ما اتفقوا على أن التسمية ليست بفرض عند الوضوء حتى لو تركها أجزأه، اختلفوا على ثلاثة أقوال:

أحدها: أنه سنة مؤكدة عند ابتداء الوضوء، أما كونها سنة؛ فلورود الأحاديث السابقة بمقتضى التأويل المذكور، ولولاه لكانت واجبة، وأما كونها عند ابتداء الوضوء فلدلالة حديث عائشة المذكور سابقًا عليه، وهذا هو مختار كثير من أصحابنا، والمنصوص فى عبارات فقهاءنا منهم القدورى نصّ على السنية فى مختصره، وشرح مختصر الكرخي والطحاوى والعينى صرّح به فى "شرح الهداية" و "منحة السلوك شرح تحفة الملوك"، وصاحب "التحفة"، وصاحب "الهداية" فى "مختارات النوازل"، وصاحب "الكافى" فى الكافى، وفى المستصفى شرح الفقه النافع، والكنز، وصاحب "الظهيرية"، وقال: السنية هو الصحيح، وصاحب "الوقاية" وشراحها، وصدر الشريعة فى "مختصر الوقاية"، وقرره عليه شراحه: القهستانى والبرجندى وإلياس زاده وغيرهم، وصاحب "تنوير الأبصار"، وقرره عليه شارحه فى "الدر المختار"، والشرنبلالى نص عليه فى "نور الإيضاح"، وشرحه "مراقى الفلاح"، وملا خسرو نص عليه فى "الغرر" وشرحه الدرر وغيرهم.

واعترض عليهم: بأن حديث لا وضوء لمن لم يذكر اسم الله عليه بظاهره يفيد الافتراض.

وأجابوا عنه بأنه محمول على نفى الكمال، كيف لا؟ والافتراض لا يثبت بأخبار الآحاد، ولو أثبتناه لزم الزيادة على الكتاب بخبر الآحاد، فإن المذكور فى الكتاب ليس إلا الغسل والمسح، والزيادة على الكتاب بخبر الآحاد لا يجوز، كما هو محقق فى كتب الأصول.

ثم اعترض عليهم بأن الحديث المذكور بعدما أوّلتموه إلى نفى الكمال صار نظير حديث: «لا صلاة إلا بفاتحة الكتاب» وحديث: «صلّ فإنك لم تصل» وقد أثبتتم بهما وجوب قراءة الفاتحة والتعديل، فلم لا تثبتون وجوب التسمية بهذا الحديث.

وأجابوا عنه من وجوه كلها ضعيفة:

منها: ما فى بعض شروح "الهداية" من أنا لا نسلم أنه نظيرهما، بل خبر الفاتحة والتعديل أشهر من خبر التسمية، ورده صاحب "غاية البيان" بأنه إذا كان خبر الفاتحة مشهوراً، تعين كونها فرضًا لجواز الزيادة على الكتاب بالخبر المشهور، وهو خلاف المذهب.

ومنها: أن خبر الفاتحة تأيد بمواظبة رسول الله ﷺ قراءة الكتاب من غير ترك، ولا كذلك التسمية، حيث لم تثبت عليها المواظبة، ورده العينى بأنه منقوض بالتكبيرات المتخللة فى أثناء الصلاة.

ومنها: ما ذكره النسفى فى "المستصفى" من أن خبر الفاتحة ورد فى الصلاة، وهى عبادة قصدية، وخبر التسمية ورد فى الوضوء، وهو ليس بعبادة مقصودة، فانحطت رتبته عن الأولى، فأفاد السنية. وفيه أن الانحطاط يمكن بأن يقال: واجب الوضوء أقل رتبة وأدنى إثمًا عند الترك من واجب الصلاة.

ومنها: ما اختاره العينى وقال: هو الجواب القاطع من أن خبر الفاتحة متفق على صحته، وخبر التسمية ليس كذلك، حتى روى عن أحمد أنه قال: لا أعلم فيها حديثًا أقوى، ولأنه ﷺ علّم الأعرابى الوضوء، ولم يذكر التسمية وهو جاهل أحكام الوضوء، فلو كانت شرطًا لعيّنه.

ثم قال العينى: فإن قلت: روى فى حديث عائشة أنه عليه السلام سمى كما ذكرنا عن البزار. قلت: ضعّفه بعضهم، قال ابن عدى: بلغنى عن أحمد أنه نظر فى جامع إسحاق بن راهويه، فإذا أول حديث أخرجه هذا الحديث، فأنكره جدًا، وقال: أول حديث يكون فى الجامع عن حارثة، وكان فى إسناده حارثة بن محمد، وهو ضعيف. وروى عن أحمد أنه قال: هذا يزعم أنه اختار أصح شىء فى إسناده، وهذا ضعيف فى حديث لين. ولئن سلّمنا ذلك لكن لا نسلم أنه عليه الصلاة والسلام سمى باعتبار الوجوب، بل باعتبار أنها مستحبة فى ابتداء جميع الأفعال، كما فى حديث: «كل أمر ذى بال لم يبدأ باسم الله فهو أبتر».

وقد حمل بعضهم قوله عليه السلام: «لا وضوء لمن لم يذكر اسم الله عليه» على أنه الذى يتوضأ ويغتسل، ولا ينوى وضوءاً للصلاة ولا غسلا للجنابة، كما رواه

أبوداود: حدثنا أحمد بن السرح، قال: حدثنا ابن وهب عن الدراوردى قال: ذكر ربيعة أن تفسير لا وضوء لمن لم يذكر اسم الله عليه أنه الذى يتوضأ ويغتسل ولا ينوى، وذلك لأن النسيان محله القلب، فوجب أيضًا أن يكون محل الذكر الذى يضاد النسيان، وذكر القلب إنما هو النية.

هذا توجيه كلام ربيعة بن أبى عبد الرحمن المدنى شيخ مالك والأوزاعى والليث.

قلت: الذكر الذى يضاد النسيان بضم الذال، والذكر بالكسر يكون باللسان، والمراد بالمذكور فى الحديث هو الذكر باللسان، فكيف يتم كلام ربيعة، وفيه تعسف بعيد لاتدل قرينة من القرائن اللفظية والحالية عليه، فلا حاجة إلى هذا التكلف إذا حملناه على نفى الفضيلة والكمال -انتهى كلامه-.

ولا يخفى عليك أن هذا الجواب لا يقطع مادة الإشكال أيضًا، فإن حديث «لا وضوء لمن لم يذكر اسم الله عليه» وإن لم يكن مثل حديث: «لا صلاة إلا بفاتحة الكتاب» فى الصحة، لكنه ليس بساقط أيضًا، فإن كثرة الطرق وإن كان كل منها ضعيفًا، قد رقّاه إلى الحسن على ما هو مقرر فى أصول الحديث، فما المانع من ثبوت الوجوب به-فافهم-

ومنها: أنه قد تقرر فى مداركهم، واشتهر بين كلماتهم أن لا واجب فى الوضوء، وادعى بعضهم فيه الإجماع، فلو قلنا بوجوب التسمية لزم بطلانه.

ورد على ما فى "شرح المنار" لابن ملك وشرحه لأستاذ أساتذة الهند المسمّى بـ"الصبح الصادق" وحاشية "نورالأنوار" لأبى وأستاذى نوّر الله مرقده، وغيرها من كتب الأصول، إما أولا: فبأن هذه المقدمة ظنّية، فلا يجوز بها إبطال ما نطق به الحديث.

وأما ثانيًا: فلأن اشتهار هذه المقدمة إنما هو عند من لا يرى واجبا فى الوضوء، ولهذا لما مال ابن الهمام فى "فتح القدير" إلى وجوب التسمية ردها بأحسن رد.

وأما ثالثًا: فلأن غاية ما استدلوا لإثباتها أن الوضوء تبع للصلاة، وأفعال الصلاة منها أركان ومنها واجبات ومنها سنن، فلو قلنا: بتقسيم أفعال الوضوء أيضًا إليها، لزم مساواة الفرع الأصل، وهو سخيف جدًا، لأن الواجب كالفرض فى حق العمل، ولما ثبت الفرض فى الوضوء، فما المانع من ثبوت الواجب فيه؟ على أنه لا تلزم المساواة

لوجود الفرق من وجه آخر، وهو أن الوضوء لا يلزم بالنذر والشروع، والصلاة تلزم، والقول بأن الواجب من خصائص العبادات المقصودة، والوضوء غير مقصود، كما ذكره صاحب "نور الأنوار"، ضعيف أيضًا، لكونه دعوى بلا دليل، ولو كان كذلك لما ذهب ابن الهمام إلى وجوب التسمية.

ومنها: ما ذكره ابن ملك فى "شرح المنار"، وحسّنه، وتبعه من جاء بعده من أن الأدلة السمعية أربعة أنواع: قطعى الثبوت والدلالة، كالنصوص المفسرة والمحكمة، وقطعى الثبوت ظنى الدلالة، كالآيات المؤوّلة، وظنّى الثبوت قطعى الدلالة، كأخبار الآحاد التى مفهوماتها قطعية، وظنى الثبوت ظنى الدلالة، كالتى مفهوماتها ظنية. فبالأولى يثبت الفرض، وبالثانى والثالث الوجوب، وبالرابع السنة أو الاستحباب، فيكون ثبوت الحكم بقدر دليله، وخبر التعديل من القسم الثالث، وأما خبر التسمية فليس منه؛ لأن مثله يستعمل لنفى الفضيلة.

وأنت تعلم أن هذا الجواب أيضًا ليس بحسن، لكونه منقوضًا بحديث: «لاصلاة إلا بفاتحة الكتاب» كما لا يخفى.

وثانيها: وهو أضعفها إنها مستحبة، قيل: وهو ظاهر الرواية، وإليه مال صاحب "الهداية"، حيث قال: فيها الأصح أنها مستحبة، وإن سماها فى الكتاب سنّة -انتهى-.

ووجهه أن السنة ما فعله رسول الله ﷺ مواظبة، ولم تثبت على التسمية، بدليل أن عثمان وعليّا حكيَا وضوءه، ولم ينقلا التسمية، ولأن قوله ﷺ: «لا وضوء لمن لا يسمّ»، إما أن يراد به نفى الجواز، أو نفى الفضيلة، والأول منتف للزوم معارضة خبر الواحد كتاب الله، فتعين الثانى، ونفى الفضيلة دليل الاستحباب، وما روى أنه ﷺ سمّى، فنقول: نعم، لكن لا نسلم أنها كانت باعتبار أنها سنة فى الوضوء، بل باعتبار أنها مستحبة فى ابتداء جميع الأفعال، كذا فى "غاية البيان" وغيره.

ورده العينى بأنها كيف تكون مستحبة مع ورود كثير من الأحاديث الدالة على السنية بمقتضى التأويل المذكور، ولولاه لكانت واجبة -انتهى-.

وفى "فتح القدير" قوله: الأصح أنها مستحبة، يجوز كون مستنده فيه ضعف الأحاديث، ويجوز كون حديث المهاجر بن قنفذ قال: أتيت رسول الله ﷺ وهو يتوضأ،

فسلّمت عليه، فلم يرد علىّ، فلما فرغ قال: إنه لم يمنعنى أن أرد عليك إلا أنى كنت على غير وضوء، رواه أبوداود وابن ماجه وابن حبان فى "صحيحه". ورواه أبوداود فى "صحيحه" من حديث محمد بن ثابت العبدى، حدثنا نافع عن ابن عمر قال: مرّ رسول الله ﷺ فى سكة من سكك المدينة، وقد خرج من غائط أو بول إذ سلّم عليه رجل، فلم يرد عليه السلام، ثم إنه ضرب بيده الحائط، فمسح وجهه مسحا، ثم ضربه فمسح ذراعيه، ثم قال: لم يمنعنى أن أرد عليك إلا أنى لم أكن على طهارة.

وما فى "الصحيحين": أنه أقبل من نحو بئر جمل، فلقيه رجل فسلّم عليه، فلم يرد حتى أقبل على الجدار، فمسح وجهه ويديه، ثم رد.

وروى البزار هذه القصة من حديث أبى بكر رجل من آل عمر بن الخطاب رضى الله عنه، وزاد وقال: إنما رددت عليك خشية أن تقول: سلمت عليه فلم يرد علىّ، فإذا رأيتنى على هذه الحالة، فلا تسلم علىّ، فإنى لا أرد عليك. وأبو بكر هذا هو ابن عمر بن عبد الرحمن بن عمر بن الخطاب، قاله عبد الحق، ولا بأس به، ووقع مصرحًا باسمه ونسبه فى مسند السراج.

وروى ابن ماجه عن جابر: "أن رجلا مرّ على رسول الله ﷺ وهو يبول، فسلّم عليه، فقال: إذا رأيتنى على هذه الحالة. . ." الحديث.

فلينظر فى التوفيق بين هذه، وكيف كان، فهى متظافرة على عدم ذكره ﷺ اسم الله على غير طهارة، ومقتضاه انتفاءه فى أول الوضوء، وما أعلّ به غير قادح عند المتأمّل، فهى معارضة لخبر التسمية بعد القول بحسنه بناءً على أن كثرة طرق الضعيف ترقيه إلى ذلك، وهو أوجه القولين، بل بعضها بخصوصه حسن لمن تأمل كلام أهل الشأن عليها، فتخرجه عن السنية كما أخرجته عن الإيجاب، وكذا عدم نقلها فى حكاية على وعثمان يدل على ما قلنا.

والجواب: أن الضعف منتفٍ لما قلنا، والمعارضة غير متحققة، لأن المكروه الذكر الذى لا يكون من متممّات الوضوء، وهو لا يستلزم كراهة ما جعل شرعًا من ذكر الله تكميلا له بعد ثبوت جعله كذلك بالحديث الحسن، وعدم نقلهما فى حكايتهما، إما لأنهما إنما حكَيَا الأفعال التى للوضوء، والتسمية ليست من نفسه، بل ذكر يفتتح هو بها،

وإما لعدم نقل الرواة عنهما، وإن قالاها، إذ قد ينقل الراوى بعض الحديث اشتغالا بالمهم بناءً على ما اشتهر من الافتتاح بها بين السلف فى كل أمر ذى بال، كما رواه أبوداود والنسائى وابن ماجه بلفظ: «كل أمر ذى بالٍ لم يبدأ بالحمد لله فهو أقطع»، وفى رواية: «أجذم»، وفى رواية: «لا يبدأ بيسم الله الرحمن الرحيم»، رواها ابن حبان من طريقين، وحسّنه ابن الصلاح، وبالجملة عدم النقل لا ينفى الوجود، فكيف بعد الثبوت بوجه آخر، ألا ترى أنهم لم ينقلوا التخليل، وكذا السواك وهو سنة -انتهى كلامه ملخصًا-.

ثالثها: وهو أصحها وأحسنها أنها واجبة، وإليه مال ابن الهمام حيث قال: بقى أن يقال: فإذا سلم خبر التسمية عن المعارض مع حجيته، فما موجب العدول به إلى نفى الكمال، وترك ظاهره من الوجوب، فإن قلنا: إنه حديث: «إذا تطهر أحدكم وذكر اسم الله عليه فإنه يطهر جسده كله، فإن لم يذكر لم يطهره إلا ما مرّ عليه الماء»، فهو حديث ضعيف، إنما يرويه عن الأعمش يحيى بن هاشم، وهو متروك.

وإن قلنا: إنه حديث المسيء صلاته، فإن فى بعض طرقه: «إذا قمت إلى الصلاة فتوضأ كما أمرك الله»، وفى لفظ: «إنها لا تتم صلاة أحدكم حتى يسبغ الوضوء كما أمر الله، فيغسل وجهه»، الحديث حسنه الترمذى، ولم يذكر فيه التسمية فى مقام التعليم، فقد أعلّه ابن القطان، فإن يحيى بن خلاد من رواته لا يعرف له حال، فأدى النظر إلى وجوب التسمية فى الوضوء، غير أن صحته لا يتوقف عليها؛ لأن الركن إنما يثبت بالقاطع، وبهذا يندفع ما قيل: المراد به نفى الفضيلة؛ لئلا يلزم نسخ آية الوضوء، أى الزيادة عليها، فإنه إنما يلزم بتقدير الافتراض لا الوجوب.

وما قيل: إنه لا مدخل للوجوب فى الوضوء؛ لأنه شرط تابع، فلو قلنا: بالوجوب فيه لساوى التبع الأصل، إذ اشتراكهما بثبوت الواجب فيهما لا يقتضيه لثبوت عدم المساواة بوجه آخر، وهو أن الوضوء لا يلزم بالنذر، بخلاف الصلاة، مع أنه لا مانع من الحكم بأن واجبه أحط رتبة من واجب الصلاة كفرضه بالنسبة إلى فرضها.

فإن قيل: يرد عليه ما قالوا: إن الأدلة السمعية على أربعة أنواع، الرابع منها ما هو ظنى الثبوت والدلالة، وأعطوا حكمه إفادة السنة والاستحباب، وجعلوا منه خبر التسمية، وصرّح بعضهم بأن وجوب الفاتحة ليس من حديث: «لا صلاة إلا بفاتحة

الكتاب»، بل بالمواظبة من غير ترك.

فالجواب: أنهم إن أرادوا بظنى الدلالة مشتركها سلمنا الأصل المذكور، ومنعنا كون الخبرين من ذلك، بل نفى الكمال فيهما احتمال يقابله الظهور، فإن النفى متسلط على الوضوء والصلاة، فإن قلنا: النفى لا يتسلط إلى الجنس، بل ينصرف إلى حكمه، وجب اعتباره فى الحكم الذى هو الصحة؛ لأن الحقيقة أقرب من المجاز، وإن قلنا: يتسلط ههنا؛ لأنها حقائق شرعية، فتنتفى شرعًا لعدم الاعتبار شرعًا، وإن وجدت جنسًا فأظهر فى المراد، فنفى الكمال على الوجهين احتمال خلاف الظاهر.

وإن أرادوا به ما فيه احتمال ولو مرجوحًا، منعنا صحة الأصل المذكور، وأسندناه بأن الظن واجب الاتباع فى الأدلة الشرعية الاجتهادية، وعلى هذا مشى المصنّف فى خبر الفاتحة -انتهى كلامه-.

فهذا الكلام صريح فى أنه يميل إلى وجوبها، ويعترض على القائلين بالسنّية والاستحباب.

وقال صاحب "البحر الرائق": العجب من الكمال ابن الهمام أنه فى هذا الموضع نفى ظنّية الدلالة من حديث التسمية بمعنى مشتركها، وأثبتها له فى باب شروط الصلاة بأبلغ وجوه الإثبات، بأن قال: ولاشك فى ذلك؛ لأن احتمال نفى الكمال قائم، فالحق ما عليه علماءنا من أنها مستحبة، كيف وقد قال الإمام أحمد: لا أعلم فيها حديثًا ثابتًا -انتهى كلامه-.

قلت: عبارة ابن الهمام فى ذلك المقام: هكذا الحق أن الآية يعنى قوله تعالى: ﴿خُذُوا زِينَتَكُم عِندَ كُلِّ مَسجِدٍ﴾ ظنية الدلالة فى ستر العورة، فمقتضاها الوّجوب لا الافتراض. ومنهم من أخذ منها ومن حديث: «لا صلاة لحائض إلا بخمار»، فيثبت الفرض بالمجموع.

وفيه ما لا يخفى بعد تسليم قطعية الدلالة فى الحديث، وإلا فهو قد اعترف فى نظيره من نحو: «لا وضوء لمن لم يسمّ ولا صلاة لجار المسجد إلا فى المسجد» أنه ظنّى الدلالة، ولا شك فى ذلك؛ لأن احتمال نفى الكمال قائم، انتهت. فانظر فى هذه العبارة هل يوجد فيها أثر أن القول بأنه ظنى الدلالة مختار عنده، حتى يخالف ما حققه

سابقًا، بل هو متكلم ههنا مع الجمهور على سبيل إلزامهم، والمذكور سابقًا هو مؤدى نظره، كما لا يخفى، فلا عجب منه أصلا. إنما العجب من صاحب "البحر" حيث يقول: الحق ما عليه علماءنا أنها مستحبة. . . إلخ، فإن القول بالاستحباب إنما هو سبيل صاحب "الهداية"، ومن يحذو حذوه، وجمهور علماءنا مشوا على السنية، فلو لم يكن الوجوب حقًا، فلا أقل من أن تكون السنية حقة لا الاستحباب.

وقول أحمد: لا أعلم فيها حديثًا ثابتًا، ليس معناه أنه ليس فيه حديث ثابت أصلا، بل معناه أنه ليس فيه حديث صحيح الإسناد، كما لا يخفى على ماهر كلام أهل الشأن، وقد عرفت أن الحديث حسن لكثرة طرقه، وأعجب منه ضم قوله: «فالحق» مع آخر عبارة ابن الهمام بدون إيراد لفظ -انتهى- ونحوه على خلاف دأبه المستمر، فإن دأبه فى "البحر": أنه كلما نقل عبارة جعل فى آخرها -انتهى- وهل هذا إلا ليظن الظان أن قوله: فالحق. . . اهـ أيضًا داخل فىْ عبارة ابن الهمام، فتوجد المخالفة التامة، وليس كذلك -فتأمّل-.

الوجه الثانى: اختلفوا فى لفظها، فقال الطحاوى: يقول: بسم الله العظيم، والحمد لله على دين الإسلام، وعن الوبرى أن يقول: بسم الله الرحمن الرحيم، والأحسن أن يجمع بينهما، لورود الآثار بهما، كذا فى "المجتبى". وفى "البناية": المنقول عن السلف على ما ذكره الطحاوى بسم الله العظيم، والحمد لله على دين الإسلام. وقال الأكمل: إنه المرفوع إلى رسول الله.

قلت: هذا عجز منه لم يبين من رفعه، ومن رواه من الأئمة، وكذا قال البخارى: هو المروى عن رسول الله ﷺ. قلت: روى الطبرانى فى "الصغير": بإسناد حسن عن أبى هريرة قال: قال رسول الله ﷺ: «يا أبا هريرة إذا توضأت فقل بسم الله والحمد لله» الحديث -انتهى-.

الوجه الثالث: اختلفوا فى وقتها، فقال بعض المشايخ: يسمى قبل الاستنجاء؛ لأنه سنة الوضوء فيسمى قبله، ليقع جميع أفعال الوضوء بها، وقال بعض المشايخ: يسمى بعده؛ لأن ما قبله حال انكشاف العورة، وذكر الله فى تلك غير مستحب، وهو مختار صاحب جوامع الفقه، واختار صاحب "الهداية" الجمع بين القولين، فقال:

يسمى قبل الاستنجاء وبعده، وهو الصحيح، وذلك لأن الاستنجاء أمر ذو بال، فيبدأ فيه بذكر الله، للحديث الوارد فى أمر ذى بال، والوضوء أيضًا أمر آخر، فيبدأ به أيضًا، كذ قال العينى.

ثم قال: فإن قلت: فعلى هذا ينبغى أن يكون عند غسل كل عضوء؛ لأن كل واحد من ذلك أمر على حدة. قلت: الوضوء أمر واحد بخلاف الاستنجاء والوضوء، فإنهم عملان مختلفان على أنه لو سمى عند غسل كل عضو لا يمنع من ذلك، ولا يكره، بل هو مستحب -انتهى-.

وفى "غنية المستملى شرح منية المصلى": الأصح أنه يسمى مرتين: مرة قبل كشف العورة، ومرة بعد سترها عند ابتداء غسل الأعضاء احتياطًا للخلاف الواقع فيه، فقال بعضهم: يسمى قبله، وقال بعضهم: بعده.

قال قاضى خان" والأصح أن يسمى مرتين، والاختلاف فيه كالاختلاف فى وقت غسل اليدين، فقال بعضهم: قبل الاستنجاء، وقال بعضهم: بعده، والأصح أنه يغسلهما مرتين -انتهى-.

وفى "مراقى الفلاح": يسمى كذلك قبل الاستنجاء وكشف العورة فى الأصح -انتهى-.

قال الطحاوى فى حواشيه: قوله: كذلك، أى بالصيغة المتقدمة، والذى سبق أنه ﷺ كان إذا دخل الخلاء قال: بسم الله اللّهمّ إنى أعوذبك من الخبث والخبائث، وإنما يسمى قبل الاستنجاء لأنه ملحق بالوضوء من حيث إنه طهارة، وظاهر هذا أنه قاصر على الاستنجاء بالماء، وبه قيد الزيلعى، والإطلاق أولى، كما لا يخفى، ذكره بعض الأفاضل. وعلة التسمية بعده عند الوضوء أنه ابتداء الطهارة، ذكره السيد أبو السعود.

قلت: عباراتهم فى هذا المقام موهمة لخلاف المقصود، فإنه يفهم من قولهم: يسمى قبل الاستنجاء، وبعده فى بحث الوضوء أن التسمية الواردة فى الحديث فى باب الوضوء مسنونة فى الوقتين، ويفهم اختلافهم الواقع فى أنها قبله أو بعده أن هذا الاختلاف واقع فى التسمية الواردة فى الوضوء، وهذا هو الذى بعث الشرنبلالى على زيادة لفظ كذلك، كما عرفت.

والذى يخطر بالبال -والله أعلم بحقيقة الحال- أن التسمية المدلولة لحديث: «لا وضوء لمن لم يذكراسم الله عليه» بلفظ من اللفظين المذكورين سابقًا إنما محلها ابتداء الوضوء بعد الفراغ من الاستنجاء وغيره، فإن الاستنجاء وإن كان من توابع الوضوء -ولذا ذكروه فى بحثه- لكن الوضوء إنما يطلق من غسل اليدين، فإن من استنجى لا يقال له إنه شارع فى الوضوء، إنما يقال له: ذلك عند اشتغاله بغسل اليدين بعد الفراغ من الاستنجاء وغيره، والنبى ﷺ إنما نفى عمن ترك تسمية الوضوء لا ما هو من توابعه، فعلم أن هذه التسمية محلها عند ابتداء الوضوء، ويدل عليه أيضًا قوله: «يا أباهريرة إذا توضأت. . .» الحديث، حيث لم يقل: إذا استبرأت، وأصرح منه حديث عائشة المار، فإنه يدل على أن النبى ﷺ إنما يسمى عند البداية فى الوضوء، ومس الطهور له، وأما التسمية قبل الاستنجاء فهو أمر آخر، ولا خصوصية لها بالاستنجاء الذى يكون قبل الوضوء، بل تعم الأوقات، وثبوتها ليس من حديث: «لا وضوء لمن لا يذكر اسم الله عليه» وغيره من أحاديث الباب، بل من أحاديث أخر على ما مر ذكرها، ومن حديث: «كل أمر ذى بال».

والحاصل: أن التسمية التى اختلفوا فى فرضيتها ووجوبها وسنيتها واستحبابها إنما محلها ابتداء الوضوء، ولفظها المنقول: بسم الله العظيم والحمد لله على دين الإسلام، والتى اتفقوا على سنيتها قبل الاستنجاء لفظها آخر، ومأخذها آخر، فاحفظه، فإنه من سوانح الوقت، ولعل الحق لا يتجاوز عنه.

الوجه الرابع: جمهور الفقهاء يكتفون على ذكر التسمية فى هذا المقام، ونقل الزاهدى فى "المجتبى" عن الوبرى، والعينى فى "البناية" عن الدبوسى: أن الأفضل أن يتعوذ أيضًا قبل البسملة، ويرد عليه أنه قال فى "الذخيرة": إذا قال الرجل: بسم الله الرحمن الرحيم، فإن أراد به قراءة القرآن يتعوذ قبله لقوله تعالى: ﴿وَإِذَا قَرَأْتَ الْقُرْآنَ فَاسْتَعِذْ بِاللَّهِ مِنَ الشَّيْطَانِ الرَّجِيمِ﴾ وإن أراد افتتاح الكلام، كما يقرأ التلميذ على الأستاذ، لا يتعوذ قبله، لأنه لا يريد به قراءة القرآن، ألا يرى أن رجلا لو أراد أن يشكر فيقول: الحمد لله رب العالمين، لا يحتاج إلى التعوذ قبله، وعلى هذا، الجنب إن أراد بذلك القراءة لم يجز، أو افتتاح الكلام جاز -انتهى ملخصًا-.

فظاهره أنه لايتعوذ إلا عند قراءة القرآن، ولذا قال صاحب "البحر" : قيد المصنّف بقراءة القرآن للإشارة إلى أن التلميذ لا يتعوذ إذا قرأ على أستاذه، كما نقله فى "الذخيرة"، وظاهره أن الاستعاذة لم تشرع إلا عند قراءة القرآن، أو فى الصلاة، وفيه نظر ظاهر -انتهى-.

والجواب عنه: أن ما فى "الذخيرة" ليس فى المشروعية وعدمها، بل فى الاستنان وعدمه، كما فى "النهر الفائق"، ويؤيده قول صاحب "الهداية" فى "مختارات النوازل" : لو أراد بالبسملة، ويقوله: ﴿ٱلْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ ٱلْعَالَمِينَ﴾ قراءة القرآن، يحتاج إلى التعوذ قبله، ولو أراد افتتاح الكلام أو الشكر لا يحتاج -انتهى- كيف لا؟ وبعضهم صرّح بالتعوذ فى ابتداء الوضوء، وأكثرهم صرّحوا فى بحث خطبة الجمعة، وقالوا: ينبغى للخطيب أن يتعوذ سرّا عند الشروع فى الخطبة، ونظائره كثيرة، لا تخفى على ماهر الفن.

فالحاصل: أنه إذا أراد أن يتكلم بشىء، فإن كان قرآنًا قصد به القراءة، تعوذ قبله وبسمل، وكل منهما سنة، سواء كان فى الصلاة أو غيرها، وإن لم يكن قرآنًا، بل كلامًا آخر، أو كان قرآنًا، ولم يقصد به القراءة لا يسن قبله التعوذ، وإن كان مشروعًا، فبين سنّية التعوذ وسنية التسمية عموم وخصوص من وجه، فعند قراءة القرآن كل منهما سنة، وقد يسن التعوذ بدون البسملة كما هو عند دخول الخلاء، فإن التعوذ فيه سنة، والبسملة مستحبة، وقد تسن البسملة بدون التعوذ، كعند ابتداء الوضوء، فإن البسملة فيه سنة، والتعوذ مستحب، فاحفظ هذا فإنه تفصيل شريف.

فروع :

نسى التسمية، فذكرها فى خلال الوضوء فسمى، لا تحصل السنة، بخلاف نحوه فى الأكل، كذا فى "العناية" معللا بأن الوضوء عمل واحد، بخلاف الأكل، وهو إنما يستلزم فى الأكل تحصيل السنة فى الباقى لا استدراك ما فات، كذا فى "فتح القدير".

وقال الحلبى فى "غنية المستملى" : الأولى أن يقال: إنه استدراك لما فات بالحديث، وهو قوله ﷺ: «إذا أكل أحدكم فنسى أن يذكر الله على طعامه فليقل بسم الله

أوله وآخره»، رواه أبوداود والترمذى، ولا حديث فى الوضوء -انتهى-.

وفى "السراج الوهاج": إن نسى التسمية فى أول الطهارة، أتى بها إذا ذكرها قبل الفراغ، حتى لا يخلو الوضوء منها -انتهى-.

وقال الطحاوى فى حواشى "مراقى الفلاح" بعد ذكره: ومثله فى "الجوهرة": أى ليكون آتيًا بالمندوب، وإن فاتته السنة، كما فى "الدر المختار"، وقالوا: إنها عند غسل كل عضو مندوبة، ذكره السيد -انتهى-.

وفى "المحيط": لو قال فى ابتداء الوضوء: لا إله إلا الله والحمد لله، أو أشهد أن لا إله إلا الله، يصير مقيمًا لسنة التسمية -انتهى-.

مسألة:

اختلفوا فى قراءة البسملة فى الصلاة عند الشروع فى القراءة، فالمشهور من مذهب مالك رحمه الله أنها مكروه مطلقًا، سرًا كانت أو جهرًا، قال الفقيه أبو محمد عبد الله بن أبى زيد القيروانى المالكى فى رسالته "صفة الصلاة": إن تقول: الله أكبر لا يجزئ غيره، وترفع يديك حذو منكبيك، أو دون ذلك، ثم تقرأ، ولا تستفتح ببسم الله الرحمن الرحيم فى أم القرآن، ولا فى السورة التى بعدها -انتهى-.

والمشهور من مذهب الشافعى وطائفة من أهل الحديث أنها واجبة فى أول الفاتحة والسورة كوجوبهما بناء على أنها جزء منهما عندهم، والمشهور من مذهب أصحابنا أنها سنة مؤكدة، وهو المشهور من مذهب أحمد، وإن روى عنه مثل قول الشافعى أيضًا، فهذه ثلاثة أقوال فى نفس القراءة.

ثم مع قراءتها اختلفوا فى الجهر أيضًا على ثلاثة أقوال:

أحدها: أنه يسن الجهر، وبه قال الشافعى ومن تبعه.

والثانى: أنه يخيّر بين السرّ والجهر، وهو قول ابن حزم وإسحاق بن راهويه على ما حكى الزيلعى، وقال: كان بعض العلماء يقول بالجهر سدًا للذريعة، ويسوغ للإنسان أن يترك الأفضل لأجل تأليف القلوب واجتماع الكلمة، خوفًا من التنفير، كما يترك رسول الله ﷺ بناء البيت على قواعد ابراهيم لكون قريش كانوا حديثى عهد فى الجاهلية،

وخشى تنفيرهم بذلك، وقد نصً أحمد وغيره على ذلك فى البسملة، وفى وصل الوتر وغير ذلك مما فيه العدول من الأفضل إلى الجائز المفضول مراعاةً لخلاف المأمون، أو تعريفهم السنة، وهذا أصل كبير فى سد الذرائع -انتهى- .

والثالث: أنه يسن السر، ويكره الجهر، وهو قول أصحابنا رحمهم الله تعالى، وقال الإتقانى فى "التبيين شرح منتخب حسام الدين": عندنا لا يجهر، وعند الشافعى يجهر، وقد أدرك أبو حنيفة أنسًا وغيره من الصحابة، والحال فى أمور الدين أشهر وأظهر للصحابة والتابعين من غيرهم، وما روى أنه عليه الصلاة والسلام جهر فقد طعن فيه أئمة الحديث؛ لأن ندرة الحديث وعدم شهرته فيما فيه ابتلاء دليل الافتراء والنسخ، فلا يسمع، وقد قال إبراهيم النخعى: الجهر بالتسمية بدعة، وهو ممن أدرك أكابر الصحابة - انتهى- .

ولنذكر أولا دلائل المخالفين مع أجوبتها، ثم نبسط الكلام على طور مذهبنا، فنقول: استدل مالك ومن تبعه من مانعى قراءة البسملة بقول أنس بن مالك: "صلّيتُ وراء رسول الله ﷺ وخلف أبى بكر وعمر وعثمان، فكانوا يستفتحون القراءة بالحمد لله رب العالمين، لا يذكرون بسم الله الرحمن الرحيم فى أول قراءة ولا آخرها"، رواه مسلم. وفى رواية الطحاوى عنه: "قمت وراء أبى بكر وعمر وعثمان، فكلهم كان لا يقرأ بسم الله الرحمن الرحيم إذا افتتح الصلاة"، فهذا يدل صريحًا على أنه لم يكن هناك قراءة البسملة أصلا، لا سرًا ولا جهرًا.

والجواب عنه على ما ذكره الطحاوى فى "شرح معانى الآثار": أنه ليس معنى قول أنس: إنهم كانوا لا يذكرون بسم الله مطلقًا، لأنه إنما عنى بالقراءة القرآن، فاحتمل أنهم لم يعدوها قرآنًا، وعدوها ذكرًا، مثل سبحانك اللهم وبحمدك، فكان ما يقرأ من القرآن بعد ذلك، ويستفتح به الحمد لله رب العالمين -انتهى- .

وفى "نصب الراية": أقوى حجج المانعين من الجهر حديث أنس، رواه البخارى ومسلم من حديث شعبة، سمعت قتادة يحدّث عن أنس قال: «صليت خلف رسول الله ﷺ وخلف أبى بكر وعمر وعثمان، فلم أسمع أحدًا منهم يقرأ بسم الله الرحمن الرحيم» وفى لفظ لمسلم: فكانوا يستفتحون القرأة بالحمد لله رب العالمين، لا يذكرون. . . إلخ.

ورواه النسائى فى "سننه"، وأحمد فى "مسنده"، وابن حبان بلفظ: كانوا يجهرون بالحمد لله رب العالمين، وفى لفظ لابن حبان والنسائى: فلم أسمع أحدًا منهم يجهر ببسم الله، وفى لفظ لأبى يعلى فى "مسنده": فكانوا يفتتحون القراءة فيما يجهر به بالحمد لله رب العالمين، وفى لفظ للطبرانى فى "معجمه"، وأبى نعيم فى "الحلية"، وابن خزيمة والطحاوى: فكانوا يسرّون ببسم الله. ورجال هذه الروايات كلهم ثقات، يخرج لهم فى "الصحيحين"، وله طرق أخر دون ذلك فى الصحة، وكل ألفاظه ترجع إلى معنى واحد، وهى سبعة:

الأول: كانوا لا يستفتحون القراءة ببسم الله.

والثانى: فلم أسمع أحدًا يقرأ بسم الله.

والثالث: فلم يكونوا يقرؤن بسم الله.

والرابع: فلم أسمع أحدًا منهم يجهر ببسم الله.

والخامس: فكانوا لا يجهرون ببسم الله.

والسادس: فكانوا يسرون ببسم الله.

والسابع: فكانوا يستفتحون القراءة بالحمد لله رب العالمين.

وهذا اللفظ هو الذى صححه الخطيب، وضعّف ما سواه لرواية الحفاظ له عن قتادة، وجعله اللفظ المحكم عن أنس، وجعله غيره متشابهًا، وحمله على الافتتاح بالسورة، وهو غير منافٍ للألفاظ الأخر بوجه، فإن حقيقة هذا اللفظ الافتتاح بالآية من غير ذكر التسمية سرًا ولا جهرًا، ويؤكده رواية مسلم: لا يذكرون بسم الله، لكنه محمول على نفى الجهر؛ لأن أنسًا إنما ينفى ما يمكنه العلم، فإنه إذا لم يسمع مع القرب علم أنهم لم يجهروا.

وأما كون الإمام لم يقرأها، فهذا لا يمكن إدراكه إلا إذا لم يكن بين التكبير والقراءة سكون، يمكن فيه القراءة سرًا، ولهذا استدل به على عدم قراءتها من لم يرَ ههنا سكوتًا، كمالك وغيره، لكن ثبت فى "الصحيحين" عن أبى هريرة أنه قال: "يا رسول الله! أرأيت سكوتك بين التكبير والقراءة، قال: أقول فيه. . . " الحديث.

وفى السنن عن سمرة وأُبىّ بن كعب وغيرهما: أنه كان يسكت قبل القراءة، وإذا

كان له سكوت لم يكن أنس ينفى قراءتها فى ذلك السكوت، فيكون غرضه نفى الجهر، يدل عليه قوله: فكانوا لا يجهرون، وقوله: فلم أسمع أحدًا منهم، ولا تعرض فيه للقراءة سرًا، إذ لا علم لأنس بها حتى يثبتها أو ينفيها -انتهى-.

وفى رسالة السيوطى المسماة بـ "التعظيم والمنة فى أن أبوى رسول الله ﷺ فى الجنة" قال بعض الحفاظ: لو لم نكتب الحديث من ستين وجهًا ما عقلناه، يعنى لاختلاف الرواة فى إسناده وألفاظه. وقد وقع فى "الصحيحين" أحاديث كثيرة من هذا النمط، وهَمَ فيها بعض الرواة فى بعض الألفاظ، بيّنها النقّاد.

منها: حديث مسلم فى نفى قراءة البسملة، وقد أعلّه الشافعى بذلك، وقال إن الثابت من طريق آخر نفى سماعها، ففهم منه الراوى نفى قراءتها، فرواه بالمعنى على ما فهمه فأخطأ -انتهى-.

والحاصل: أن الثابت عن أنس نفى الجهر بها، لا نفى قراءتها مطلقًا، فليس فيه سند لمالك ومن تبعه، وقد ثبت فى كثير من الأحاديث قراءتها عن رسول الله ﷺ وأصحابه، وضعف طرق بعضها لا يضر، فإن بالاجتماع يحصل الحسن كما مر.

فروى ابن خزيمة وابن حبان فى "صحيحيهما"، والحاكم فى "المستدرك"، وقال: صحيح على شرط الشيخين ولم يخرجاه، والطحاوى فى "شرح معانى الآثار" عن نُعيم قال: "صليت خلف أبى هريرة، فقرأ بسم الله ثم قرأ بأم القرآن، فلما سلّم قال: والذى نفسى بيده إنى لأشبهكم صلاةً برسول الله ﷺ".

وروى الترمذى بسنده عن أبى خالد عن ابن عباس قال: كان رسول الله ﷺ يفتتح صلاته ببسم الله الرحمن الرحيم، وسنده ضعيف، أشار إليه الترمذى بقوله: إسناده ليس بذلك، وذلك لأجل أبى خالد، واسمه هرمز، ويقال: هرم، سئل أبو زرعة عنه، قال: لا أدرى من هو، لا أعرفه، كذا ذكره ابن أبى حاتم فى الكنى، وقال أبو حاتم: صالح الحديث، وذكره ابن حبان فى "الثقات"، كذا فى "نصب الراية".

ورواه ابن عدى أيضًا عن خالد بن النضر عن يحيى بن أبى حبيب عن معتمر بن سليمان عن إسماعيل بن حماد عن أبى خالد عن ابن عباس، وقال: هذا الحديث لا يرويه غير معتمر، وهو غير محفوظ، وأبو خالد مجهول -انتهى-.

وروى الدارقطنى فى "سننه"، وقال: إسناده لا بأس به عن سليمان بن عبد العزيز عن عبد الله بن موسى بن عبد الله بن حسن عن أبيه عن جده عبد الله بن الحسن بن الحسن عن أبيه عن الحسن بن على بن أبى طالب عن أبيه، قال: كان رسول الله يقرأ بسم الله فى الصلاة.

قال الزيلعى فى "نصب الراية": قال شيخنا أبو الحجاج المزى: هذا إسناد لا تقوم به حجة، وسليمان هذا لا أعرفه -انتهى-.

وروى ابن خزيمة فى "صحيحه"، والحاكم فى "المستدرك"، والطحاوى عن أم سلمة قالت: "قرأ رسول الله ﷺ بسم الله فى الفاتحة فى الصلاة وعدها آية".

وروى الدارقطنى فى "سننه" عن ابن عمر أن رسول الله كان إذا افتتح الصلاة بدأ ببسم الله، وفى سنده عبد الرحمن بن عبد الله العمرى عن أبيه، وهما ضعيفان، كما حكى عن ابن معين.

وروى أيضًا من حديث سلمة بن صالح عن يزيد أبى خالد عن عبد الكريم عن بريدة قال: قال رسول الله ﷺ: «لا أخرج من المسجد حتى أخبرك بآية لم تنزل على نبى بعد سليمان غيرى، قال: فمشى وتبعته حتى انتهى إلى باب المسجد، فأخرج رجله، وبقيت الأخرى، فقلت: أنسى، فأقبل بوجهه، وقال: بأىّ شىء تفتتح القرآن إذا افتتحت الصلاة؟ قلت: ببسم الله، قال: هى هى ثم خرج. وفى إسناده ضعيفان، سلمة وعبد الكريم، قال أحمد ويحيى بن معين: ليسا بشىء، وثالث هو يزيد، قال النسائى: هو متروك الحديث، كذا نقل الزيلعى عن ابن الجوزى.

فهذه الأحاديث وغيرها من الأخبار الواردة فى الجهر بها، وسيأتى ذكرها صريحة فى رد قول مالك، ومن تبعه، وبهذا يتحقق مذهب أصحابنا ومذهب الشافعية، إلا أنهم لما ثبت عندهم كونها آية من الفاتحة والسورة، اختاروا افتراضها، وعندنا لما لم يثبت لم يثبت، وقد مرّ تحقيقه.

بقى الكلام فى الجهر والسر، فالقائلون بالسر استدلوا بوجوه:

أحدها: وهو أقواها حديث أنس، فإنه صريح فى أنه لم يكن النبى ﷺ يجهر ولا أبو بكر ولا عمر ولا عثمان، أما على اللفظ الثانى والرابع والخامس والسادس فظاهر،

وأما الأول والثالث فهما وإن دلاّ بظاهرهما على نفى قراءتها مطلقًا، لكنهما مصروفان عنه، لا لكونه مخالفًا للإجماع، كما ذكره الشيخ عبد الحق الدهلوى فى "اللمعات شرح المشكاة"، فإن الإجماع ممنوع، كيف؟ ولو كان يعرفه مالك ومن تبعه، بل لما مر من أن النفى إنما يكون فيما به علم، وظاهر أن عدم القراءة سرّا أيضًا مما لا يصل علم أنس إليه، فلابد أن يكون معناه: لا يقرؤن جهرًا، كيف وقد فسّره اللفظ الآخر، والروايات بعضها يفسر بعضًا. وأما السابع فهو أيضًا كالصريح، وتأويله المنقول عن الشافعى ضعيف.

قال الترمذى بعد إخراجه هذا: حديث حسن صحيح، والعمل على هذا عند أهل العلم من أصحاب رسول الله ﷺ والتابعين ومن بعدهم، كانوا يستفتحون القراءة بالحمد لله رب العالمين، وقال الشافعى: إنما معنى هذا الحديث أنهم كانوا يفتتحون القراءة بالحمد، معناه: أنهم كانوا يبدأون بفاتحة الكتاب قبل السورة، وليس معناه أنهم كانوا لا يقرؤون بسم الله الرحمن الرحيم، وكان الشافعى يرى أن يبدأ ببسم الله، وأن يجهر بها إذا جهر بالقراءة -انتهى- فهذا الكلام كما تراه يشير إلى أن تأويل الشافعى ليس بمقبول عند الترمذى.

وقال الزيلعى فى "نصب الراية": حمل الافتتاح بالحمد لله رب العالمين على السورة لا الآية مما تستبعده القريحة، وتمجه الأفهام الصحيحة؛ لأن هذا من العلم الظاهر الذى يعرفه العام والخاص، كما يعلمون أن الفجر ركعتان، والظهر أربع، فليس فى نقل مثل هذا فائدة، فكيف يظن أن أنسًا قصد تعريفهم بهذا، وإنما مثل هذا مثل أن يقول: فكانوا يركعون قبل السجود، أو فكانوا يجهرون فى العشاء والفجر، وأيضًا فلو أريد به سورة الحمد يقبل كانوا يفتتحون بأم القرآن أو بفاتحة الكتاب، أو بسورة الحمد، هذا هو المعروف فى تسميتها عندهم، وأما تسميتها بالحمد لله رب العالمين فلم ينقل عن رسول الله، ولا عن أصحابه، ولا عن التابعين، ولا عن أحد يحتج بقوله، وأما تسميتها بالحمد فعرف متأخر، يقولون: فلان قرأ سورة الحمد، وأين هذا من قوله: فكانوا يستفتحون بالحمد لله رب العالمين، فإن هذا لا يجوز أن يراد به السورة إلا بدليل صحيح.

فإن قيل: فقد روى الوليد بن مسلم عن الأوزاعى عن إسحاق بن عبد الله بن أبى طلحة عن أنس الاستفتاح بأم القرآن، وهذا يدل على أنه أراد السورة.

قلنا: هذا مروى بالمعنى، والصحيح عن الأوزاعى ما رواه مسلم عن الوليد بن مسلم عنه عن قتادة عن أنس قال: صليت خلف أبى بكر وعمر وعثمان، فكانوا يستفتحون بالحمد لله رب العالمين، لا يذكرون بسم الله فى أول قراءة ولا فى آخرها، ثم أخرجه مسلم عن الوليد عن الأوزاعى، أخبرنى إسحاق بن عبد الله بن أبى طلحة أنه سمع أنس بن مالك يذكر ذلك، هكذا رواه مسلم فى "صحيحه" عاطفًا له على حديث قتادة، وهذا اللفظ المخرج فى الصحيح هو الثابت عن الأوزاعى، واللفظ الآخر إن كان محفوظًا فهو مروى بالمعنى -انتهى-.

واعترض على هذا الوجه بوجهين:

أحدهما: أن أنسًا قد روى عنه إنكار ذلك فى الجملة، فروى أحمد والدارقطنى من حديث سعيد بن زيد قال: سألت أنسًا: أكان رسول الله يقرأ بسم الله الرحمن الرحيم، أو الحمد لله رب العالمين، فقال: إنك لتسألنى عن شيء ما أحفظه، أى سألنى أحد قبلك، قال الدارقطنى: إسناده صحيح.

والجواب عنه على ما فى "البناية": أن هذا لا يقاوم ما ثبت عنه خلافه فى الصحيح.

على أنه يحتمل أن يكون نسى فى تلك الحالة لكبره، وقد وقع له مثل ذلك كثيرًا مع أنه يحتمل أنه إنما سأله عن ذكرها فى الصلاة لا عن الجهر والسر.

وثانيهما: أن أنسًا كان صبيًا فى عهد رسول الله، فيحتمل أنه لم يسمع الجهر بالتسمية.

والجواب عنه على ما نقله الزيلعى عن العلامة ابن عبد الهادى رحمه الله بأنه كان عمر أنس حين هاجر رسول الله ﷺ إلى المدينة عشر سنين، ومات رسول الله وله عشرون سنة، فهل يتصور أن يصلى أنس خلف عشر سنين، ولا يسمع يومًا الجهر.

ولو سلّمنا ذلك، فنقول: هو لم يكن صبيًا فى زمن الخلفاء الثلاثة، وقد حكى عنهم الإخفاء.

وثانيهما: ما رواه الترمذى والنسائى وابن ماجه والبيهقى من حديث أبى نعامة الحنفى، واسمه قيس بن عباية عن ابن عبد الله بن مغفل قال: سمعنى أبى وأنا فى الصلاة

أقول: بسم الله الرحمن الرحيم، فقال لى: أى بُنىّ مُحدَثٌ، إياك والحدث، ولم أرَ أحدًا من أصحاب رسول الله كان أبغض إليه الحدث فى الإسلام، وقد صليت مع رسول الله ومع أبى بكر وعمر وعثمان، فلم أسمع أحدًا منهم يقولها، فلا تقلها أنت إذا صليتَ، فقل: الحمد لله رب العالمين.

قال الترمذى: حديث عبد الله بن مغفل حديث حسن، والعمل عليه عند أكثر أهل العلم من أصحاب رسول الله، منهم أبو بكر وعمر وعثمان وعلى وغيرهم، ومن بعدهم من التابعين، وبه يقول سفيان الثورى وابن المبارك وأحمد وإسحاق: كانوا لا يرون الجهر ببسم الله الرحمن الرحيم، قالوا: ويقولها فى نفسه -انتهى-.

وقال النووى فى "الخلاصة" معترضًا على هذا الوجه: قد ضعّف الحفاظ هذا الحديث، وأنكروا على الترمذى تحسينه كابن خزيمة وابن عبد البر والخطيب، وقالوا: إن مداره على ابن عبد الله بن مغفل، وهو مجهول -انتهى-.

والجواب عنه على ما فى "نصب الرأية" وغيره أنه قد رواه أحمد أيضًا فى "مسنده" من حديث أبى نعامة عن بنى عبد الله بن مغفل، قال: كان أبونا إذا سمع أحدًا منّا يقول: بسم الله، يقول: أى بنى صليت مع رسول الله وأبى بكر وعمر، فلم أسمع أحدًا منهم يقول: بسم الله الرحمن الرحيم. ورواه الطبرانى فى "معجمه" عن عبد الله بن يزيد عن ابن عبد الله بن مغفل عن أبيه قال: صلّيت خلف إمام، فجهر ببسم الله، فلما فرغ من صلاته قال أبى: ما هذا الذى أراك أن تجهر به، فإنى قد صليت مع رسول الله ﷺ وأبى بكر وعمر، فلم يجهروا به.

ثم أخرجه عن أبى سفيان بسنده عن يزيد بن عبد الله بن مغفل قال: "صلّيت خلف إمام، فجهر بسم الله الرحمن الرحيم"، الحديث.

فهؤلاء ثلاثة رووا هذا الحديث عن ابن عبد الله بن مغفل عن أبيه، وفيه أبو نعامة قيس بن عباية، وقد وثّقه ابن معين وغيره، بل ابن عبد البر أنه ثقة عند جميعهم، وقال الخطيب: لا أعلم أحدًا رماه ببدعة فى دينه، ولا كذب فى رواية، وعبد الله يزيد أشهر من أن يثنى عليه، وأبو سفيان وإن تكلم فيه، لكنه ينجبر بما تابعه عليه غيره من الثقات، وهو الذى سمى ابن عبد الله بن مغفل، وبنوه الذين روى عنهم أحمد يزيد وزياد

ومحمد، والنسائى وابن حبان يحتجون لمثل هؤلاء مع أنهم ليس أحد منهم روى حديثًا منكرًا ليس له شاهد، ولا متابع حتى يخرج بسببه، فأما يزيد فهو الذى سمّى فى هذا الحديث، وأما محمد فروى له الطبرانى عنه عن أبيه مرفوعًا: "ما من إمام يبيت غاشًا لرعيته إلا حرّم الله عليه الجنة"، وزياد أيضًا روى له الطبرانى عنه عن أبيه مرفوعًا: «لا تحذفوا فإنه لا يصاد به صيد، ولا ينكأ العدو، ولكنه يكسر السن ويفقأ العين»، وبالجملة فهذا حديث صريح فى عدم الجهر بالتسمية، وهو وإن لم يكن من أقسام الصحيح، فهو لا ينزل عن درجة الحسن، والحسن يحتج به لا سيما إذا تعددت شواهده، والذين تكلموا فيه، وتركوا الاحتجاج به قد احتجوا فى هذه المسألة بما هو أضعف منه، بل احتج الخطيب بما يعلم هو أنه موضوع، ولم يحسن البيهقى فى تضعيف هذا الحديث، إذ قال بعد أن رواه فى "كتاب المعرفة" من حديث أبى نعامة بسنده المقدم: هذا حديث تفرد به أبو نعامة قيس بن عباية وهو ابن عبد الله بن مغفل، لم يحتجّ بهما صاحبا الصحيح، فقوله: تفرد به أبو نعامة ليس بصحيح، فقد تابعه عبد الله بن يزيد وأبو سفيان، وقوله: لم يحتج بهما صاحبا الصحيح، ليس هذا لازمًا فى صحة الإسناد، ولئن سلمناه قلنا: إنه حسن، والحديث الحسن يحتج به.

وهذا الحديث يدل على أن ترك الجهر كان ميراثًا عن نبيهم ﷺ، يتوارثه خلفهم عن سلفهم، وهذا وحده كافٍ فى المسألة، لأن الصلوات الجهرية دائمة صباحًا ومساءً، فلو كان النبى ﷺ يجهر بها دائمًا، لما وقع فيه اختلاف واشتباه، ولكان معلومًا بالاضطرار، ولما قال أنس: لم يجهر بها رسول الله ﷺ ولا خلفاءه، ولا قال عبد الله بن مغفل: ذلك، ولما استمر عمل أهل المدينة فى محراب رسول الله ﷺ ومقامه على ترك الجهر بتوارثه آخرهم عن أولهم، وذلك جار عندهم مجرى الصاع والمد، بل أبلغ من ذلك الاشتراك جميع المسلمين فى الصلاة؛ ولأن الصلاة تتكرر فى كل يوم وليلة، وكم من إنسان لا يحتاج إلى الصاع والمد، ومن يحتاج إليه بعد مدة، ولا يظن عاقل أن أكابر الصحابة كانوا يواظبون على خلاف ما كان رسول الله ﷺ يفعله.

وثالثها: ما رواه مسلم عن بديل بن ميسرة عن أبى الجوزاء عن عائشة رضى الله تعالى عنها قالت: "كان رسول الله ﷺ يستفتح الصلاة بالتكبير والقراءة بالحمد لله رب

العالمين". ورواه أبو نعيم أيضًا في الحلية في ترجمة بديل عن عبد الله بن جعفر عن يونس بن حبيب عن أبي داود الطيالسي عن عبد الرحمن بن بديل بصري ثقة عن أبيه بديل عن أبي الجوزاء عنها.

واعترض عليه بأن أبا الجوزاء لا يعرف له سماع عن عائشة.

والجواب عنه: أنه يكفي في صحة هذا الحديث أنه أودعه مسلم في "صحيحه"، وأبو الجوزاء اسمه أوس، وهو ثقة، تلقاه العلماء بالقبول. قال ابن حجر في "تهذيب التهذيب": أوس بن عبد الله الربعي أبو الجوزاء البصري روى عن أبي هريرة وابن عباس وعائشة وابن عمر وصفوان بن عسال، وعنه أبو الأشهب وبديل بن ميسرة، وعمرو بن مالك وقتادة وغيرهم، قال البخاري: في إسناده نظر، وحكى البخاري عن يحيى بن سعيد أنه قتل في الجماجم سنة ثلاث وثمانين، قلت: قال ابن أبي حاتم في "المراسيل": أبو الجوزاء عن عمر وعلي مرسل، وقال العجلي: هو بصري تابعي ثقة، وقال ابن حبان في "الثقات": كان عابدًا فاضلا، وقول البخاري: في إسناده نظر، قاله عقب حديث، رواه له في التاريخ من رواية عمرو بن مالك البكري، وهو ضعيف عنده، وقال ابن عدي: حدث عنه عمرو بن مالك قدر عشرة أحاديث كلها غير محفوظة، وأبو الجوزاء روى عن الصحابة، ولا بأس به، وقول البخاري: في إسناده نظر، معناه: أنه لم يسمع من مثل ابن مسعود وعائشة وغيرهما؛ لا أنه ضعيف وأحاديثه مستقيمة.

قلت: حديثه عن عائشة عند مسلم في الافتتاح بالتكبير، وذكر ابن عبد البر في "التمهيد" أيضًا: أنه لم يسمع منها، وقال جعفر الفريابي في كتاب الصلاة: حدثنا مزاحم بن سعيد، ثنا ابن المبارك، ثنا إبراهيم بن طهمان، حدثنا بديل عن أبي الجوزاء قال: أرسلت رسولا إلى عائشة ليسألها، فذكر الحديث، فهذا ظاهره أنه لم يشافهها، لكن لا مانع من جواز كونه توجه إليها بعد ذلك، انتهى كلامه.

ورابعها: ما رواه أبو بكر الرازي في أحكام القرآن، أخبرنا أبو الحسن الكرخي، حدثنا محمد بن عبد الله الحضرمي، حدثنا محمد بن العلاء، حدثنا معاوية بن هشام عن محمد بن جابر عن حماد عن إبراهيم عن عبد الله بن مسعود، وقال: ما جهر رسول الله ﷺ في صلاة مكتوبة ببسم الله الرحمن الرحيم ولا أبو بكر ولا عمر.

واعترض عليه بأن محمد بن جابر تكلم فيه غير واحد من الأئمة، وإبراهيم لم يلق ابن مسعود كما قاله الزيلعى، فهو ضعيف ومنقطع. وجوابه: أنه وإن كان بنفسه مما لا يقوم به حجة، لكنه مما يقع شاهدا لغيره من الأحاديث الواردة فى عدم الجهر البتة، وهو المقصود.

وخامسها: ما رواه ابن أبى شيبة فى مصنفه، حدثنا هشيم عن سعيد بن المرزبان، حدثنا أبووائل عن ابن مسعود أنه كان يخفى بسم الله الرحمن الرحيم والاستعاذة وربنا لك الحمد.

وسادسها: ما رواه محمد بن الحسن فى كتاب الآثار، حدثنا أبو حنيفة، حدثنا حماد بن أبى سليمان عن إبراهيم النخعى، قال: أربع يخفيهن الإمام، التعوذ والتسمية وسبحانك اللهم وآمين.

ورواه عبد الرزاق أيضًا فى "مصنفه": أخبرنا معمر عن حماد به إلا أنه قال عوض سبحانك اللهم: ربنا لك الحمد، ثم قال: أخبرنا الثورى عن منصور عن إبراهيم، قال: خمس يخفيهن الإمام، فذكرها وزاد: سبحانك اللهم وبحمدك، فهذه أخبار صحيحة صريحة فى الإسرار بالتسمية.

وأما الذاهبون إلى الجهر فاستندوا بوجوه كثيرة: الأول: وهو أجودها، وليس فى الصحاح الستة غيره، ما رواه النسائى فى "سننه" فى باب الجهر ببسم الله، أخبرنا محمد بن عبيد الله بن عبد الحكم، حدثنا شعيب حدثنا الليث بن سعيد عن خالد بن يزيد عن سعيد بن أبى هلال عن نعيم المجمر[1]، قال: "صليت وراء أبى هريرة، فقرأ بسم الله الرحمن الرحيم ثم بأم القرآن حتى قال: غير المغضوب عليهم ولا الضالين، فقال: آمين"، الحديث. وفى آخره: فلما سلّم قال: إنى لأشبهكم صلاةً برسول الله.

ورواه الطحاوى فى "شرح معانى الآثار" وابن خزيمة فى "صحيحه"، وابن حبان فى "صحيحه"، والحاكم فى "مستدركه"، وقال: إنه على شرط الشيخين ولم يخرجاه، والدارقطنى فى "سننه"، وقال: حديث صحيح، ورُواته كلهم ثقات، والبيهقى فى

(١) بضم الميم الأولى وسكون الجيم وكسر الميم الثانية، صفة لنعيم، وكذا لأبيه لأنهما كانا يجمران المسجد، كذا قال الزرقانى فى "شرح المواهب".

"سننه"، وقال: إسناده صحيح، وله شواهد.

الثانى: ما رواه الخطيب عن أبى أويس عبد الله بن أويس، قال: أخبرنى العلاء بن عبد الرحمن عن أبيه عن أبى هريرة أن النبى ﷺ جهر ببسم الله الرحمن الرحيم.

الثالث: ما رواه الدارقطنى عن خالد عن سعيد المقبرى عن أبى هريرة قال: قال رسول الله ﷺ: «علّمنى جبريل الصلاة فقام وكبّر ثم قرأ بسم الله فيما يجهر به فى كل ركعة».

الرابع: ما رواه أيضًا عن جعفر حدثنا أبو بكر الحنفى، حدثنا عبد الحميد بن جعفر، أخبرنى نوح بن أبى هلال عن سعيد المقبرى عنه قال: قال رسول الله ﷺ: «إذا قرأتم أم القرآن فاقرؤوا بسم الله الرحمن الرحيم فإنها أم القرآن وأم الكتاب والسبع المثانى وبسم الله إحدى آياتها».

الخامس: ما رواه الحاكم فى "المستدرك"، وقال: صحيح الإسناد، ولا علم فى روايته منسوبا الجرح عن سعيد بن عثمان، حدثنا عبد الرحمن بن سعد المؤذن، حدثنا قطر عن أبى الطفيل عن على وعمّار أن رسول الله كان يجهر فى المكتوبات ببسم الله الرحمن الرحيم. ورواه البيهقى عن الحاكم بسنده ومتنه، وقال: إسناده ضعيف. وروى الدارقطنى فى "سننه" عن أسد بن زيد عن عمرو بن سمرة عن جابر الجعفى عن أبى الطفيل عنهما نحوه.

السادس: ما روى الدارقطنى عن عيسى بن عبد الله بن محمد بن عمر بن على بن أبى طالب، حدثنى أبى عن أبيه عن جده عن على رضى الله عنه قال: كان رسول الله ﷺ يجهر ببسم الله الرحمن الرحيم فى السورتين جميعًا الفاتحة والتى بعدها.

السابع: ما رواه الحاكم عن عبد الله بن عمرو بن حسان، حدثنا شريك عن سالم عن سعيد بن جبير عن ابن عباس قال: كان رسول الله ﷺ يجهر ببسم الله الرحمن الرحيم، قال الحاكم: إسناده صحيح، وليس له علة، وقد احتج البخارى بسالم هذا، وهو ابن عجلان، واحتج مسلم بشريك.

الثامن: ما روى الدارقطنى عن عبد السلام أبى الصلت الهروى، حدثنا عباد بن العوام، حدثنا شريك عن سالم عن سعيد بن جبير عنه قال: كان رسول الله ﷺ يجهر فى

الصلاة بيسم الله. ورواه البزار فى "مسنده" عن المعتمر بن سليمان، حدثنا إسماعيل عن أبى خالد عن ابن عباس.

التاسع: ما رواه البيهقى فى "سننه" من طريق إسحاق بن راهويه عن معتمر بن سليمان، قال: سمعت إسماعيل بن حماد عن أبى خالد عنه قال: كان رسول الله يقرأ ببسم الله فى الصلاة يعنى يجهر بها.

العاشر: ما رواه الدارقطنى عن أحمد بن محمد بن سعيد، حدثنا أحمد بن رشد عن سعيد بن هيثم، حدثنا سفيان الثورى عن عاصم عن سعيد بن جبير أنه كان يجهر فى السورتين ببسم الله، وقال: حدثنا ابن عباس أن النبى عليه الصلاة والسلام كان يجهر بها فيهما.

الحادى عشر: ما رواه الدارقطنى، حدثنا عمر بن الحسن بن على الشيبانى، حدثنا جعفر بن محمد بن مروان، حدثنا أبوطاهر أحمد بن عيسى، حدثنا ابن أبى فديك عن ابن أبى ذئب عن نافع عن ابن عمر قال: صلّيت خلف رسول الله ﷺ وأبى بكر وعمر، فكانوا يجهرون ببسم الله.

الثانى عشر: ما رواه الخطيب عن عبادة بن زياد الأسدى عن أبى يونس بن أبى يعقوب عن المعتمر بن سليمان، عن أبى عبيدة مسلم قال: صلّيت خلف ابن عمر فجهر ببسم الله فى السورتين، فقيل له، فقال: صليت خلف رسول الله حتى قبض، وخلف أبى بكر حتى قبض، وخلف عمر حتى قبض، فكانوا يجهرون بها فى السورتين، فلا أدع الجهر بها حتى أموت.

الثالث عشر: ما رواه الدارقطنى عن يعقوب بن زياد الضبى، حدثنا أحمد بن حمّاد الهمدانى، عن قطر بن خليفة عن أبى الضحى عن النعمان بن بشر قال: قال رسول الله ﷺ: «أمّنى جبريل عند الكعبة فجهر ببسم الله».

الرابع عشر: ما رواه الدارقطنى عن أبى القاسم الحسين بن محمد بن بشر الكوفى، حدثنا أحمد بن موسى بن إسحاق، حدثنا إبراهيم بن حبيب، حدثنا موسى بن حبيب الطائفى عن الحكم بن عمير، وكان بدريًا، قال: صليت خلف رسول الله ﷺ فجهر ببسم الله فى صلاة الليل وصلاة الغداة وصلاة الجمعة.

الخامس عشر : ما رواه الحاكم فى "المستدرك" عن عمر بن هارون بن جريج عن ابن أبى مليكة عن أم سلمة أن رسول الله قرأ فى الصلاة بسم الله ، فعدها آية ، والحمد لله رب العالمين آيتين ، والرحمن الرحيم ثلاث آيات .

السادس عشر : ما رواه الحاكم فى "مستدركه" ، والدارقطنى من حديث محمد بن المتوكل بن أبى السرى ، قال : صليت خلف المعتمر بن سليمان من الصلوات ما لا أحصيها ، الصبح والمغرب ، فكان يجهر ببسم الله قبل الفاتحة وبعدها ، وقال المعتمر : ما آلو أن أقتدى بصلاة أبى ، وقال أبى : ما آلو أن أقتدى بصلاة أنس ، وقال أنس : ما آلو أن أقتدى بصلاة رسول الله ﷺ ، وقال الحاكم : رواته كلهم ثقات .

السابع عشر : ما رواه الحاكم عن محمد بن السرى ، حدثنا إسماعيل بن أبى أويس ، حدثنا مالك عن حميد عن أنس قال : صليت خلف رسول الله ﷺ وأبى بكر وعمر وعثمان وعلى ، فكلهم كانوا يجهرون ببسم الله .

الثامن عشر : ما رواه الشافعى فى "الأم" ، واعتمد عليه فى إثبات الجهر ، والحاكم وصححه ، والبيهقى عن أنس أنه قدم معاوية المدينة ، فصلى بهم ، ولم يقرأ بسم الله الرحمن الرحيم ، ولم يكبر إذا خفض وإذا رفع ، فناداه المهاجرون والأنصار حين سلّم : يا معاوية أسرقت صلاتك؟ أين بسم الله وأين التكبير ، فلما صلى بعد ذلك قرأ بسم الله ، وكبّر حين يهوى ساجداً .

التاسع عشر : ما رواه البيهقى فى الخلافيات ، والطحاوى من حديث عمر بن ذر عن أبيه عن سعيد بن عبد الرحمن بن أبزى عن أبيه قال : صليت خلف عمر ، فجهر ببسم الله ، وكان أبى يجهر بها .

العشرون : ما رواه الخطيب من طريق الدارقطنى بسنده عن عثمان بن عبد الرحمن عن الزهرى عن سعيد بن المسيب أن أبابكر وعمر وعثمان وعليّا كانوا يجهرون ببسم الله .

الحادى والعشرون : ما رواه الخطيب عن يعقوب بن عطاء بن أبى رباح عن أبيه قال : صلّيت خلف على بن أبى طالب وعدة من أصحاب رسول الله ﷺ ، كلهم كانوا يجهرون ببسم الله .

الثانى والعشرون : ما رواه الخطيب من طريق الدارقطنى عن الحسن بن محمد بن

عبد الواحد، حدثنا الحسن بن الحسين، حدثنا إبراهيم بن أبى يحيى عن صالح بن نبهان، قال: صلّيت خلف أبى سعيد الخدرى وابن عباس وأبى قتادة وأبى هريرة، فكانوا يجهرون ببسم الله.

الثالث والعشرون: ما رواه الخطيب عن محمد بن أبى السرى عن المعتمر عن حميد الطويل عن بكر بن عبد الله المزنى، قال: صليت خلف عبد الله بن الزبير فكان يجهر ببسم الله، وقال: ما يمنع أمراءكم أن يجهروا بها إلا الكبر.

الرابع والعشرون: ما أخرجه الخطيب عن ابن داود عن أخى ابن وهب عن عمه عن مالك، وابن عيينة عن حميد عن أنس أن رسول الله كان يجهر ببسم الله فى الفريضة.

الخامس والعشرون: ما رواه الدارقطنى عن عمر بن حفص المكى عن ابن جريج عن عطاء عن ابن عباس أن رسول الله ﷺ لم يترك الجهر فى السورتين ببسم الله حتى قبض.

السادس والعشرون: ما رواه الحاكم وصححه من طريق أبى الطفيل عن على وعمّار أنهما قالا: كان رسول الله يجهر فى المكتوبات ببسم الله، ويقنت فى الفجر، وكان يكبر من يوم عرفة إلى صلاة العصر من أيام التشريق.

السابع والعشرون: ما رواه الخطيب فى كتاب البسملة من طريق الحسن بن أحمد بن المبارك عن إسماعيل بن إسحاق القاضى بسنده: كان رسول الله يجهر بقراءة بسم الله الرحمن الرحيم.

وقد سلك أصحابنا ومن تبعهم فى الإخفاء فى الجواب عن أدلة الجهر مسالك، فمنهم من سلك مسلك الترجيح، وقالوا: أحاديث السر مقدمة على أحاديث الجهر بوجوه:

أحدها: أنه ليس حديث الجهر الذى يدل عليه صريحًا فى الصحاح الستة، وأحاديث السر مروية فيه، وهذا كاف فى تضعيف أحاديث الجهر، فالبخارى مع شدة تعصبه وفرط تحمله على مذهب أبى حنيفة لم يودع فى صحيحه منها حديثًا، وكذلك مسلم، فإنهما لم يذكرا فى هذا الباب إلا حديث أنس الدال على الإخفاء، ومسألة الجهر بالبسملة من أعلام المسائل، ومعضلات الفقه، وأكثرها دورانًا فى المناظرة، والبخارى

كثير التتبع مما يرد على أبى حنيفة بمخالفة السنة، فيذكر الحديث، ثم يعرض بذكره، ويقول: قال رسول الله ﷺ: كذا وكذا، وقال بعض الناس كذا، فيشير ببعض الناس إليه، ويشنع به عليه، وكيف يخلى كتابه من أحاديث الجهر بالبسملة وقد قال فى أول كتابه: باب الصلاة من الإيمان، ثم ساق أحاديث الباب، وقصد الرد على أبى حنيفة فى قوله: إن الأعمال ليست من الإيمان مع غموض ذلك على كثير من الفقهاء، ومسألة الجهر مما تدور فيه الآراء.

ولو حلف أحد أن البخارى لو اطلع على حديث من أحاديث الجهر موافق لشرطه، أو قريبًا منه لم يخل منه كتابه، وكذلك مسلم لصدق.

ومع عزل النظر عن ذلك نقول: هذا أبوداود والترمذى وابن ماجه مع اشتمال كتبهم على الأسانيد السقيمة والأحاديث الضعيفة لم يخرجوا منها شيئًا، فلولا أنهم علموا ضعفها لما كان كذلك، كذا فى "نصب الراية فى تخريج أحاديث الهداية" و "فتح القدير" وغيرهما.

وثانيهما: ما فى "نصب الراية" و "البناية" وغيرهما من أنه لم يخرج أحاديث الجهر أحد من أصحاب المسانيد المعتبرة، وأجل من خرجه الخطيب، فإنه قد بالغ فيه وشنع على من خالفه، والحاكم والدارقطنى والبيهقى، وأما الخطيب وما أدراك ما الخطيب، فهو قد جاوز الحد، وسلك مسلك التعصب، واحتج فى كثير من المواضع بالأحاديث الموضوعة مع علمه بذلك، وأما الحاكم فالثقات حاكمون بتساهله فى باب التصحيح، وتعصبه فى الترجيح، فكم من حديث ضعيف قد صححه، وكم من حديث لا عبرة به قد رجّحه، ولا تغرر بتصحيحه فى "المستدرك"، ولذا قال ابن دحية فى كتابه "المعلم المشهور": يجب على أهل الحديث أن يحفظوا من قول الحاكم أبى عبد الله؛ فإنه كثير الغلط ظاهرًا، وقد غفل عن ذلك من مقلديه.

وأما الدارقطنى فكتابه مملوء من الأحاديث الضعيفة والغريبة والشاذة والمعللة، وحكى أنه لما دخل مصر سأل بعض أهلها تصنيف شىء فى الجهر بالبسملة، فصنّف فيه جزءًا، فأتاه بعض المالكية فأقسم عليه أن يخبره بالصحيح من ذلك، فقال: كل ما روى عن النبى ﷺ فى الجهر فليس بصحيح.

وأما البيهقى فهو رجل مشتبه، والعجب عن الثورى أيضًا كيف ذكر الأحاديث الضعيفة وانتصر لها وصححها، ولم يذكر ما قيل:

فإن كنت لا تدرى فتلك مصيبة وإن كنت تدرى فالمصيبة أعظم

وقال بعض الحفاظ: إنما كثر الكذب فى أحاديث الجهر على رسول الله ﷺ وأصحابه لأن الشيعة ترى الجهر، وهم أكذب الطوائف، فوضعوا فى ذلك أحاديث، ولذلك ترى غالب أحاديثه مسندة من أهل التشيع، وبالجملة فلا عبرة لمخرجى أحاديث الجهر ورواتها خصوصًا فى مقابلة أصحاب الصحاح.

وثالثها: أن رُواة أحاديث الجهر ضعفاء، ولم يوجد حديث منها لا يكون فيه ضعف، كما بسطه الزيلعى ناقلا عن العلاّمة ابن عبد الهادى والحازمى وغيرهما، فكيف تعادل أحاديث السر التى رواتها من رواة الصحاح.

ورابعها: أن الجهر مما تفرد به أبو هريرة من أصحاب رسول الله ﷺ، وخبر الواحد فيما تعم به البلوى غير مقبول، بخلاف السر، فقد رواه جمع، كذا قيل. وأنت تعلم أن هذا الوجه ضعيف؛ لأنه قد روى الجهر غير أبى هريرة، على وعمّار وابن عمر وغيرهم أيضًا، كما عرفت.

فإن قلت: الإخفاء بالبسملة إنما رواه من الصحابة اثنان، أنس وعبد الله بن مغفل، وأحاديث الجهر رواها أربعة عشر صحابيًا، فينبغى ترجيحها عليها.

قلت: لا عبرة لكثرة الرواة فى باب الترجيح عند جمع من الحنفية على أن كثرة الرواة إنما يعتمد عليها بعد صحة الطرفين، وأحاديث الجهر ليس فيها صحيح صريح فى الجهر، بخلاف أحاديث السر، فإنها صحيحة صريحة فى السر مع أن أحاديث الجهر وإن كثرت رواتها، لكن كلها ضعيفة، وكم من حديث كثرت رواته، وتعددت طرقه وهو باقٍ على ضعفه، لا يعادل الصحاح الواردة بخلافه.

فإن قلت: روايات الإخفاء شهادة على نفى، وروايات الجهر شهادة على الإثبات، والإثبات مقدم على النفى على ما تقرر فى موضعه.

قلت: تقديم الإثبات على النفى إنما هو عند تعادلهما، ولا تعادل للضعيف مع الصحيح.

ومنهم من سلك مسلك التأويل، وقال: يحتمل أن يكون جهر النبى ﷺ فى بعض الأحيان لتعليم الناس، أو يكون يجهر بها جهرًا يسيرًا بحيث يسمعه من قرب منه، ولا يسمى ذلك جهرًا، كما ورد أنه كان يصلى بهم الظهر فيسمعهم الآية والآيتين أحيانًا، ومن المعلوم أن جميع الصحابة لم يكونوا يحضرون فى جميع الأوقات، فيحتمل أن من روى الجهر قد حضر فى وقت جهر فيه رسول الله ﷺ بالبسملة، فظن هو أنه يجهر دائمًا، وهذا هو طريق الجمع بين رواياته وروايات السر.

ومنهم من سلك مسلك النسخ، وقال: الجهر منسوخ، كان فى الابتداء؛ لرواية أبى داود فى "مراسيله" بإسناد جيد عن سعيد بن جبير قال: "كان رسول الله ﷺ يجهر ببسم الله الرحمن الرحيم، وكان أهل مكة يدعون مسيلمة الرحمن، فقالوا: إن محمدًا يدعو إله اليمامة، فأمر الله رسوله فما جهر بها حتى مات".

ورواية الطبرانى من طريق سعيد بن جبير عن ابن عباس، قال: "كان رسول الله ﷺ إذا قرأ بسم الله الرحمن الرحيم هزأ منه المشركون، وقالوا: محمد يذكر إله اليمامة، وكان مسيلمة الكذاب يتسمى الرحمن، فلما نزلت قوله تعالى: ﴿وَلا تَجهَرْ بِصَلاتِكَ وَلا تُخَافِت بِهَا﴾ أمر رسول الله أن لا يجهر بها".

فإن قلت: هذه الرواية تخالف ما ثبت فى صحيح البخارى والترمذى عن ابن عباس أنه قال: نزلت هذه الآية حين كان رسول الله ﷺ مختفيًا بمكة، فكان إذا صلى جهرًا فيسمعه المشركون، ويسبون القرآن ومن أنزله، فنهاه الله تعالى عن الجهر، وقال: ﴿وَلا تَجهَرْ بِصَلاتِكَ﴾ أى بقراءتك القرآن.

قلت: لا تخالف، فلعله كان يجهر بالتسمية والقراءة كليهما، فنهى عن كل ذلك، نعم يرد ههنا أن رواية البخارى والترمذى دالة على أن نزول هذه الآية كان فى ابتداء الإسلام قبل الهجرة، والجهر منه ﷺ قد ثبت بعد الهجرة أيضًا، فلا تكون هذه الآية ناسخة له، كما لا يخفى.

هذا كله كان كلامًا على أحاديث الجهر بالإجمال، ولنورد الجواب عن حديث حديث تفصيلا على ما بسطه الزيلعى وغيره، فنقول:

أما الحديث الأول: فالجواب عنه من وجوه:

أحدها: أنه حديث معلول، فإن ذكر البسملة مما تفرد به نعيم المجمر من أصحاب أبى هريرة، وهم ثمانمائة بين صحابى وتابعى، ولا يثبت عن ثقة من أصحابه أنه حكى عنه الجهر، وقد روى صاحبا الصحيح البخارى ومسلم كيفية الصلاة عن أبى هريرة، ولم يذكرا فيه الجهر، وهذا مما يُغلّب على الظنّ أنه وهم على أبى هريرة.

فإن قلت: قد رواه نعيم وهو ثقة، والزيادة من الثقة مقبولة.

قلت: ليس ذلك مجمعًا عليه، بل فيه خلاف مشهور، فمن الناس من يقبل الزيادة مطلقًا، ومنهم من لا يقبلها، والصحيح التفصيل، وهو أنها تقبل إذا كان الراوى الذى رواها ثقة حافظًا ثبتًا، والذى لم يذكرها مثله أو دونه، كما قبل المحدثون زيادة مالك بن أنس قوله: من المسلمين، فى صدقة الفطر، وتقبل فى مواضع أخر لقرائن تخص بها، ومن حكم بالقبول حكمًا عامًا غلط، بل لكل زيادة حكم يخصها ففى موضع يجزم بصحتها، كزيادة مالك، وفى موضع يغلب على الظن صحتها، كزيادة سعد بن طارق فى حديث: «جعلت الأرض مسجدًا» الحديث، لفظ: «وجعلت تربتها لنا طهورًا»، وفى موضع يجزم بخطأ الزيادة، كزيادة عبد الله بن زياد ذكر البسملة فى حديث: «قسمت الصلاة بينى وبين عبدى» وفى موضع يغلب على الظن خطأها، كزيادة معمر فى حديث ماعز: الصلاة عليه، رواها البخارى فى "صحيحه"، وقد رواها أصحاب السنن عن معمر، وقال فيه: لم يصل عليه، وفى موضع يتوقف بصحتها، كما فى أحاديث كثيرة، وزيادة نعيم المجمر التسمية فى هذا الحديث مما يتوقف فيه، بل يغلب على الظنّ ضعفه.

وثانيها: أنا لو سلّمنا صحة هذه الزيادة، فهى ليست صريحة فى الجهر بها؛ لأنه قال: فقرأ بسم الله، وذلك أعم من قراءتها سرًّا أو جهرًا، وإنما هو حجة على من لا يرى قراءتها مطلقًا، ولو أخذ الجهر من هذا الإطلاق لأخذ منه أنها ليست من أم القرآن؛ لأنه عطف أم القرآن بثم على البسملة، والعطف بإطلاقه يقتضى المغايرة، وهو خلاف مذهب الخصم.

وثالثها: أنه يجوز أن يكون أبو هريرة قد أخبر نعيم المجمر بأنه قرأها سرًّا، ويجوز أن يكون سمعها منه مخافة لقربه منه، كما روى من أنواع الاستفتاح وألفاظ الذكر فى

القيام والقعود عن رسول الله ﷺ، ولم يكن سماع الصحابة ذلك منه دليلا على الجهر به.

ورابعها: أنه قد روى مسلم فى "صحيحه" عن أبى هريرة رضى الله تعالى عنه قال: كان رسول الله ﷺ إذا نهض من الركعة الثانية استفتح القراءة بالحمد لله رب العالمين، ولم يسكت، قال الطحاوى: فيه دليل على أن البسملة ليست من الفاتحة، ولو كانت منها لقرأها فى الثانية، كما قرأ فاتحة الكتاب، والذين استحبوا الجهر بها فى الركعة الأولى استحبوا ذلك فى الثانية أيضًا؛ لكونها من أم القرآن عندهم -انتهى- فهذا الحديث يعارض حديث نعيم المجمر مع استقامة طريقه وقوة صحته.

وخامسها: أنا لو سلّمنا أن مراد نعيم من قوله: فقرأ جهرًا، فنقول: الثابت عن رسول الله ﷺ فى الروايات الصحيحة الإسرار بها، فعليه الاعتماد، وقول أبى هريرة: "إنى لأشبهكم بصلاة رسول الله ﷺ" إنما أراد به أصل الصلاة ومقاديرها، وتشبيه الشىء بالشىء لا يقتضى أن يكون مثله من كل جه، بل يكفى فى غالب الأقوال، وذلك متحقق فى التكبير وغيره مما هو ثابت عن أبى هريرة بلا شبهة، أما التسمية ففى صحتها عنه نظر، فأى ضرورة داعية إلى صرف التشبيه إليها أيضًا، وكيف يظن عن أبى هريرة أنه يريد التشبيه فى الجهر بالبسملة، وهو الراوى حديث: «قسمت الصلاة بينى وبين عبدى نصفين» الحديث، وهو ظاهر فى أن البسملة ليست من الفاتحة.

وسادسها: أن الخلفاء الراشدين وغيرهم من أئمة الصحابة، وكانوا أعلم بصلاة رسول الله ﷺ، وأشد تحريًا لها من أبى هريرة، وهم كانوا لا يرون الجهر بالبسملة، كما حكاه الترمذى وغيره، فالأخذ بما ذهبوا إليه أولى وأحسن من الأخذ مما ذهب إليه أبو هريرة بعد ثبوته عنه.

وأما الجواب عن الحديث الثانى: فهو أنه قد رواه الدارقطنى فى "سننه"، وابن عدى فى "الكامل"، فقالا فيه قرأ عوض جهر، فلا حجة فيه.

على أن أبا أويس غير محتج به بما انفرد به، فكيف إذا انفرد بشىء، وخالفه فيه من هو أثق منه، وهو إن كان ممن وثقه جماعة، وأخرج من رواياته حديث: «قسمت الصلاة» مسلم فى "صحيحه"، لكنه قد ضعفه أحمد بن حنبل، وأبوحاتم وابن معين، ولم يسقط هذا الحديث لهذا، فإن مجرد الكلام فى الرجل لا يسقط حديثه، بل لتفرده،

ومخالفة الثقات له.

وعن الثالث بأن إسناده ساقط، فإن خالد بن إلياس الراوى عن سعيد مجمع على ضعفه. قال البخارى عن الإمام أحمد: إنه منكر الحديث. وقال النسائى: متروك الحديث. وقال ابن حبان: يروى الموضوعات عن الثقات. وقال الحاكم: روى عن سعيد المقبرى، ومحمد بن المنكدر وهشام بن عروة أحاديث موضوعة. وتكلم الدارقطنى فى "العلل" على هذا الحديث، وصوّب وقفه.

وعن الرابع: أنه ليس فيه دلالة على الجهر، على أن الصواب فيه الوقف، قال الدارقطنى فى "علله": هذا حديث يرويه نوح ابن أبى بلال، واختلف عليه، فرواه عبد الحميد بن جعفر عنه مرفوعًا، ورواه أسامة بن زيد وأبو بكر الحنفى عنه موقوفًا على أبى هريرة، وهو الصواب.

فإن قلت: هذا وإن كان موقوفًا فى حكم المرفوع، إذ لا يقول الصحابى: إن البسملة إحدى آيات الفاتحة إلا عن التوقيف، أو دليل قوى ظهر له.

قلت: يحتمل أن أبا هريرة سمع رسول الله ﷺ يداوم على قراءتها، فظنها من الفاتحة، ونحن لا ننكر أنها من القرآن، ولكننا ننكر جزئيتها للفاتحة وغيرها من السور، وأيضًا: المحفوظ الثابت عن سعيد المقبرى عن أبى هريرة فى هذا الحديث عدم ذكر البسملة، كما رواه البخارى فى "صحيحه" من حديث ابن أبى ذئب عن سعيد عنه مرفوعًا: «الحمد لله هى أم القرآن»، وهى السبع المثانى والقرآن العظيم، ورواه أبوداود والترمذى وحسنه مع أن عبد الحميد بن جعفر قد تكلم فيه، وإن وثقه أكثر العلماء، والثقة أيضًا قد يغلط، والظاهر أنه غلط فى هذا الحديث.

وعن الخامس: بأنه لا عبرة لتصحيح الحاكم؛ فإنه كثيرًا ما يصحح ما ليس بصحيح، وقد تعقبه الذهبى بتصحيحه هذا الحديث، وقال: إنه خبر واهٍ، كأنه موضوع؛ لأن عبد الرحمن صاحب مناكير ضعفه ابن معين، وسعيد ضعيف أو مجهول -انتهى-.

ومثله طريق الدارقطنى، فإن جابرًا وعمر بن سمرة الجعفيان كلاهما مما لا يحتج به وعمرو أضعف من جابر. قال الحاكم: عمرو بن سمرة يروى الموضوعات عن جابر وغيره، وجابر وإن كان مجروحًا أيضًا، فليس يروى تلك الموضوعات الفاحشة، وقال

ابن حبان: كان عمرو رافضيًا يسب الصحابة، وكان يروى الموضوعات عن الثقات، لا يحل كتب حديثه إلا على جهة التعجب. وقال الإمام أبو حنفية: ما رأيت أكذب من جابر الجعفى، ما أتيته بشيء من رأيى إلا أتانى فيه بأثر. وكذّبه أيضًا ليث بن أبى سليم وأيوب وزائدة وغيرهم، وكذب ابن معين أسد بن زيد أيضًا، وتركه النسائى، وقال ابن عدى: عامة ما يرويه لا يتابع عليه، وقال ابن ماكولا: ضعفوه، وبالجملة فرواته كلهم ضعفاء، فهل تعتبر روايتهم مع هذا.

وعن السادس بأن عيسى بن عبد الله هو والد أحمد بن عيسى متهم بالوضع، قال ابن حبان والحاكم: روى عن آباءه أحاديث موضوعة لا يحل الاحتجاج به.

وعن السابع: بأنه ليس بصحيح ولا صريح، أما الثانى فلأنه ليس فيه أنه فى الصلاة، وأما عن الأول فلأن عبد الله بن عمرو بن حسان كان يضع الحديث، كما قال على بن المدينى، وقال عبد الرحمن بن أبى حاتم: سألت أبى عنه، فقال: ليس بشيء كان يكذب، وقال ابن عدى: أحاديثه مقلوبات، وفى قول الحاكم: احتج مسلم بشريك، نظر، فإنه إنما روى له فى المتابعات لا فى الأصول.

وعن الثامن: بأن أبا الصلت الهروى متروك، قال عبد الرحمن بن أبى حاتم: سألت أبى عنه، فقال: ليس عندى بصدوق، وضرب أبو زرعة على حديثه، وقال: لا أحدث عنه ولا أرضاه. وقال الدارقطنى: رافضى خبيث، اتّهم بوضع الإيمان، إقرار باللسان وعمل بالأركان، ومثله طريق البزار، فإنه معل بإسماعيل، قال البزار: إسماعيل لم يكن بالقوى. ورواه ابن عدى، وقال: حديث غير محفوظ، وأبو خالد مجهول، ورواه العقيلى أيضًا، وأعله بإسماعيل، وقال: حديث غير محفوظ، ويرويه عن مجهول.

وعن التاسع: بأن الظاهر أن التفسير بقوله يعنى يجهر بها ليس من ابن عباس، إنما هو قول غيره من الرواة، والمنقول عن ابن عباس مجرد القراءة، مع أنه أيضًا معلل بإسماعيل.

وعن العاشر: بأن سعيد بن خيثم تكلم فيه ابن عدى وغيره، والحمل فيه على ابن أخيه أحمد بن رشد بن خيثم، فإنه متهم، وله بواطيل ذكرها الطبرانى.

وعن الحادي عشر: بأن المتهم به أحمد بن عيسى بن محمد أبو طاهر الهاشمى كذبه الدارقطنى، وعمر بن الحسن شيخ الدارقطنى ضعفه الدارقطنى، وقال الخطيب: سألت الحسن بن محمد عنه فضعفه، وتكلم الدارقطنى فى جعفر بن محمد أيضًا، وقال: لا يحتج به، وفى "ميزان الاعتدال" للذهبى: طاهر بن حماد بن عمرو النصيبى عن مالك وغيره ليس بثقة ولا مأمون، فمن بلاياه: حدثنا العمرى عن نافع عن ابن عمر، قال صليت خلف رسول الله ﷺ وأبى بكر وعمر، فجهروا ببسم الله الرحمن الرحيم - انتهى-. قال الحافظ برهان الدين الحلبى فى "الكشف الحثيث عمن رمى بوضع الحديث": ظاهر قوله: فمن بلاياه، أن يكون من وضعه -انتهى-.

وعن الثانى عشر: بأن عبادة بفتح العين ابن زياد، قال أبو حاتم: كان من رؤساء الشيعة، وقال الحافظ محمد النيسابورى هو مجمع على كذبه، وشيخه أبو يونس ابن أبى يعقوب فيه مقال، فوثقه بعضهم، وروى له مسلم فى "صحيحه"، وضعّفه النسائى وابن حيان، وقال ابن حبان: يروى من الثقات ما لا يشبه، فلا يجوز الاحتجاج بما انفرد به، والصواب فيه الوقف، كما ذكره البيهقى.

وعن الثالث عشر: بأنه حديث منكر، بل موضوع، فإن يعقوب بن زياد، قال الزيلعى: لم أر له ذكرًا فى كتب الجرح والتعديل، فيحتمل أن يكون هذا الحديث مما عملته يداه، وشيخه أحمد بن حماد ضعفه الدارقطنى، والعجب من الدارقطنى والخطيب وغيرهما من الحفاظ عن سكوتهم عن مثل هذا الحديث، ولم يتعلق فى هذا الحديث ابن الجوزى إلا على قطر بن خليفة وليس بصائب، فإن قطر بن خليفة قد روى له البخارى، ووثقه أحمد ويحيى بن معين وغيرهما.

وعن الرابع عشر: بأن الحكم بن عمير ليس بدريا، ولا فى البدريين أحدًا سمعه هذا، بل لا يعرف له صحبة، فإن موسى بن حبيب الراوى عنه لم يلق صحابيًا، بل هو مجهول، قال ابن أبى حاتم فى "كتاب الجرح والتعديل": الحكم بن عمير روى عن رسول الله ﷺ أحاديث منكرة، لا يذكر سماعًا، ولا لقاء، روى عنه ابن أخيه موسى وهو ضعيف الحديث، سمعت أبى يذكر ذلك، وقال الدارقطنى موسى بن حبيب ضعيف الحديث، وقد ذكر الطبرانى فى "معجمه الكبير" الحكم، وروى له بضعة عشر

حديثًا منكرًا كلها من رواية موسى، وروى له ابن عدى فى الكامل قريبًا من عشرين حديثًا، ولم يذكرا فيها هذا الحديث، والراوى بن موسى يعنى إبراهيم بن إسحاق الكوفى، قال الدارقطنى: متروك الحديث، وقال الأزدى: يتكلمون فيه، ويحتمل أن يكون هذا الحديث من وضعه، فإن الذين رووا نسخة موسى عن الحكم لم يذكروه فيها، وإنما رواه الدارقطنى ثم الخطيب، ومن أوهام الدارقطنى أنه قال إبراهيم بن حبيب: وتبعه الخطيب، وزاد وهما ثانيًا، فقال الضبى، وإنما هو الصينى بالصاد المهملة والنون، كذا قال الزيلعى فى "نصب الراية".

وعن الخامس عشر: أنه ليس بحجة لإثبات الجهر، على أن قوله فى الصلاة من زيادات عمر بن هارون، وهو مجروح تكلم فيه غير واحد، قال أحمد: لا أروى عنه شيئًا، وقال ابن معين: ليس بشىء، وكذبه ابن المبارك، وقد روى أصحاب السنن من حديث يعلى أنه سأل أم سلمة عن قراءة رسول الله، فإذا هى تنعت مفسرة حرفًا، وروى الحاكم من حديث همام: حدثنا ابن جريج عن ابن أبى مليكة عن أم سلمة، قال: كانت وصفت قراءة رسول الله، فوصفت بسم الله حرفًا حرفًا قراءة بطيئة، وقال: على شرط الشيخين، وليس فيه قوله: فى الصلاة.

وروى الطحاوى فى "شرح معانى الآثار" من حديث حفص بن غياث، حدثنا أبى عن ابن جريج به بمثل حديث ابن هارون، ثم أخرجه عن ابن أبى مليكة به بلفظ السنن، ثم قال: فقد اختلف الذين رووه فى لفظه، فانتفى أن يكون حجة.

وعن السادس عشر: بأنه يعارضه ما رواه ابن خزيمة فى مختصره، والطبرانى فى "معجمه" عن معتمر بن سليمان عن أبيه عن الحسن عن أنس رضى الله تعالى عنه أن رسول الله ﷺ كان يسر ببسم الله وأبو بكر وعمر، وزاد ابن خزيمة فى الصلاة.

وعن السابع عشر: بأنه حديث ساقط، قال الذهبى فى مختصره: أما يستحى الحاكم يورد فى كتابه مثل هذا الحديث الموضوع، فإنى أشهد بالله، إنه لكذب -انتهى-.

وقال ابن عبد الهادى: سقط منه لا، وسئل أبو حاتم عن محمد بن السرى، فقال: لين الحديث مع أنه اختلف عليه، فقيل: عنه عن المعتمر عن أبيه عن أنس أن رسول الله كان يسر بسم الله وأبو بكر وعمر، هكذا أخرجه الطبرانى، وقيل عنه بهذا الإسناد، وفيه

الجهر، وتوثيق الحاكم لا يعارض ما ثبت فى الصحيح؛ لما عرف من تساهله حتى قيل: تصحيحه دون تصحيح الترمذى والدارقطنى، بل تصحيحه كتحسين الترمذى، وأحيانًا يكون أدون منه، وأما ابن خزيمة وابن حبان فتصحيحهما أرجح من تصحيح الحاكم بلا نزاع، فكيف بصحيح البخارى ومسلم، كيف وأصحاب أنس الثقات يروون عنه خلاف ذلك حتى إن شعبة قال لقتادة: أنت سمعت هذا أنسًا يذكر ذلك؟ فقال: نعم، وأخره باللفظ المنافى للجهر.

وعن الثامن عشر: أن مداره على عبد الله بن عثمان بن خيثم، وهو وإن كان من رجال مسلم، لكنه متكلم فيه، أسند ابن عدى إلى ابن معين أن أحاديثه غير قوية. وقال النسائى: ليّن الحديث. وقال الدارقطنى: ضعيف. وذكر ابن حجر فى "تهذيب التهذيب": أن النسائى أخرج فى كتاب الحج حديثًا من رواية ابن جريج عنه عن أبى الزبير عن جابر، ثم قال: ابن خيثم ليس بالقوى، ولم يترك يحيى، ولا عبد الرحمن حديثه، إلا أن على بن المدينى قال: ابن خيثم منكر الحديث. وبالجملة فهو مختلف فيه، فلا يقبل ما تفرد به، مع أنه قد اضطرب فى إسناده ومتنه، وهو أيضًا من أسباب الضعف، أما الأول فإن ابن خيثم تارة يرويه عن أبى بكر بن حفص عن أنس، وهو الذى رجحه البيهقى فى "كتاب المعرفة" لجلالة راويه، وهو ابن جريج، وتارة يرويه عن إسماعيل بن عبيد بن رفاعة عن أبيه، وهو الذى رجحه الشافعى.

ورواه ابن خيثم أيضًا عن إسماعيل بن عبيد عن أبيه عن جده، فزاد ذكر الجد، كما أخرجه الدارقطنى، وأما الثانى فتارة يقول: صلى فبدأ ببسم الله لأم القرآن، ولم يقرأها للسورة، كما هو عند الحاكم، وتارة يقول: فلم يقرأ بسم الله حين افتتح القرآن، كما هو عند الدارقطنى فى رواية إسماعيل بن عياش، وتارة يقول: فلم يقرأ بسم الله لأم القرآن ولا للسورة، كما هو عند الدارقطنى فى رواية ابن جريج.

وأيضًا: كيف يروى أنس مثل هذا الحديث محتجًا به، وقد روى هو عن رسول الله ﷺ وخلفاءه أنهم كانوا يسرون، فهذا أيضًا مما يوجب شذوذ هذا الحديث.

وأيضًا: كان أنس مقيمًا بالبصرة، ولم يذكر أحد أن أنسًا كان قدم مع معاوية إلى المدينة.

وأيضًا عمل أهل المدينة على ترك الجهر، ومنهم من لا يرى قراءتها أصلا، قال عروة بن الزبير أحد الفقهاء السبعة: أدركت الأئمة ما يستفتحون القراءة إلا بالحمد لله رب العالمين، رواه الطحاوى عنه فى "شرح معانى الآثار"، ولا يحفظ عن أحد من أهل المدينة بإسناد صحيح الجهر بها، وهذا عمل يتوارثه آخرهم عن أولهم، فكيف يصح أنهم أنكروا على معاوية ترك الجهر.

وأيضًا لو رجع معاوية إلى الجهر، كما نقلوه لكان هذا معروفًا من أمره عند أهل الشام الذى صحبوه، ولم ينقل عنهم ذلك، بل الشاميون كلهم خلفاءهم وعلماءهم كان مذهبهم ترك الجهر، وما روى عن عمر بن عبد العزيز من الجهر بها فباطل لا أصل له.

وأيضًا: من المعلوم أن معاوية قد صلى مع رسول الله ﷺ، فلو كان سمع منه البسملة جهرًا، لما تركه حتى ينكر عليه رعيته أنه لا يحسن يصلى.

وعن التاسع عشر: أنه مخالف للصحيح الثابت عن عمر أنه كان لا يجهر بها، كما تقدم فى حديث أنس، وقد روى الطحاوى بإسناده عن أبى وائل، قال: كان عمر وعلى لا يجهران ببسم الله الرحمن الرحيم، فإن ثبت هذا عن عمر فيحمل على أنه فعله مرة للتعليم، وهذا كما روى عنه أنه كان يجهر بسبحانك اللهم وبحمدك بعد التكبير، أخرجه مسلم، ولم يكن جهره بها إلا للتعليم وإسماع المقتدين، كما رواه الطحاوى وغيره.

وعن العشرين: بأن فى إسناده عثمان، أجمعوا على ترك الاحتجاج به، قال ابن أبى حاتم: سألت أبى عنه، فقال: كذاب، وقال ابن حبان: يروى عن الثقات الأشياء الموضوعات، لا يحل الاحتجاج به، وقال النسائى: متروك الحديث.

وعن الحادى والعشرين: أن عطاء بن أبى رباح لم يلق عليا رضى الله عنه، ولم يصلّ قط خلفه، والحمل فيه على ابنه يعقوب، فقد ضعّفه أحمد بن حنبل، وقال: منكر الحديث، وقال أبو زرعة وابن معين: ضعيف، وشيخ الخطيب فى هذه الرواية أبو الحسن بن أحمد بن أبى على الأصبهانى، وكان يركب الأسانيد.

وعن الثانى والعشرين: أن الحسن بن الحسين شيعى ضعيف إن كان هو العربى، ومجهول إن كان حسين بن الحسن الأشقر، انقلب اسمه، وكذلك إبراهيم أبى يحيى قد

رُمى بالرفض والكذب، وكذلك صالح بن نبهان قد تكلم فيه مالك وغيره، وفى إدراكه الصلاة خلف أبى قتادة نظر.

وعن الثالث والعشرين: بأن إسناده وإن كان صحيحًا، لكنه محمول على الإعلام، بأن قراءتها سنة، فإن الخلفاء الراشدين كانوا يسرونها، فظن كثير من الناس أن قراءتها بدعة، فجهر بها ليعلموا الناس أنها سنة، لا أنه فعله دائمًا.

وعن الرابع والعشرين: بما قال ابن عبد الهادى: أو سقط منه، لا كما رواه الساعدى وغيره عن ابن أخى ابن وهب، ويوضحه أن مالكًا روى فى الموطأ عن حميد عن أنس، قال: قمت وراء أبى بكر وعمر وعثمان، فكلهم لا يقرأ بسم الله إذا افتتحوا الصلاة، قال ابن عبد البر فى شرحه: هكذا رواه جماعة موقوفًا، ورواه ابن أخى ابن وهب عن مالك وابن عيينة عن حميد عن أنس مرفوعًا، فقال: "إن رسول الله ﷺ وأبابكر وعمر وعثمان كلهم كانوا. . . " الحديث. وهذا خطأ من ابن أخى ابن وهب فى رفعه ذلك عن عمه عن مالك، فصار هذا الذى رواه الخطيب خطأ على خطأ، والصواب فيه عدم الرفع وعدم الجهر، وذكر الخطيب وغيره لحديث أنس طرقًا أخر أيضًا، إلا أنه ليس فيها قوله فى الصلاة، فلا حجة فيه.

وعن الخامس والعشرين: بأن عمر بن حفص قال ابن الجوزى فى التحقيق: أجمعوا على ترك حديثه، وروى له البيهقى حديثًا بهذا السند مرفوعًا: «البيت قبلة لأهل المسجد والمسجد قبلة لأهل الحرم والحرم قبلة لأهل الأرض»، ثم قال: تفرد به عمر بن حفص وهو ضعيف لا يحتج به.

على أنه روى أحمد عن وكيع عن سفيان عن عبد الملك عن عكرمة عن ابن عباس أنه قال: الجهر ببسم الله من قراءة الأعراب، وكذلك رواه الطحاوى فى "شرح معانى الآثار"، ويؤيده ما رُوى بإسناد ثابت عن عكرمة تلميذ ابن عباس أنه قال: أنا أعرابى أن جهرت ببسم الله، والظاهر أنه أخذه من شيخه، فهذا يخالف الرواية السابقة عن ابن عباس.

وعن السادس والعشرين: بأنه حديث ضعيف ضعّفه البيهقى وغيره، وشبّهه الذهبى بالموضوع.

وعن السابع والعشرين: بأنه حديث موضوع، والحسن بن أحمد صاحب المناكير، كما نص عليه الذهبى فى ترجمته فى "ميزان الاعتدال".

فهذه الأخبار والآثار وأمثالها كلها ضعيفة من حيث السند، لا يمكن أن تعارض الأحاديث الواردة فى السر مع قوتها.

وقال العلامة أبو بكر محمد بن موسى الحازمى الهمدانى فى "كتاب الناسخ والمنسوخ": اختلف أهل العلم فى البسملة هل يجهر بها فى الصلاة أم لا؟ فذهب جماعة إلى الجهر، وروى ذلك عن على وعمر وابن عمر وابن عباس وعبد الله بن الزبير وعطاء وطاوس ومجاهد وسعيد بن جبير، وإليه ذهب الشافعى وأصحابه، وخالفهم فى ذلك أكثر أهل العلم، وقالوا: يسر بها، وروى ذلك عن أبى بكر وعمر فى إحدى الروايتين عنه وعثمان وابن مسعود وعمار بن ياسر والحاكم وحماد، وبه قال أحمد وإسحاق وأصحاب الحديث، وقالت طائفة: لا يقرأها سرًا ولا جهرًا، وبه قال مالك والأوزاعى.

استدل القائلون بالإخفاء بالأحاديث الثابتة وأكثرها نصوص لا تقبل التأويل، وهى إن عارضها أحاديث الجهر، فأحاديث السر أولى لأمرين: أحدها صحة سندها، ولا خفاء أن أحاديث الجهر لا توازيها فى الصحة. والثانى: أنها وإن صحت فهى منسوخة بما روينا عن سعيد بن جبير، وهو مرسل يتقوى بفعل الخلفاء.

وأما من ذهب إلى الجهر فلا سبيل إلى الإنكار عليها، وروايات الجانبين فى كتب السنن والمسانيد، ثم يشهد بصحة الجهر آثار الصحابة ومن بعدهم، وحديث سعيد بن جبير مرسلا لا يقوم به حجة.

وطريق الإنصاف أن يقال: ادعاء النسخ فى كلا المذهبين متعذر؛ لأن من شرط الناسخ أن تكون له مزية على المنسوخ من حيث الثبوت والصحة، وقد فقدناها ههنا، غير أن ههنا شيئًا، وهو أن أحاديث الجهر وإن كانت مأثورة عن جماعة من الصحابة، إلا أن أكثرها لا يسلم من شوائب الجرح، والاعتماد فى هذا الباب على رواية أنس بن مالك؛ لأنها أصح وأشهر، وقد اختلفت الروايات عنها، وكلها صحيحة مخرجة فى كتب الأئمة، وغير مستبعد وقوع الاختلاف فى مثل ذلك، وكم من شخص يتغافل عن أمر هو من لوازمه، ويتنبه لأمر ليس من لوازمه.

ومن أعجب ما اتفق لى أنى دخلت جامعًا فى بعض البلاد لقراءة شىء فى الحديث، فحضر إلىّ جماعة من أهل العلم وهم من المواظبين على الجماعة فى الجامع، وكان إمامهم صيتًا، يملأ الجامع صوته، فسألتهم عنه هل يجهر ببسم الله أو يخفيها، فاختلفوا فى ذلك، فقال بعضهم: يجهر، وقال بعضهم: لا، وتوقف آخرون، والحق أن كل من ذهب إلى أى هذه الروايات فهو متمسك بالسنة -انتهى كلامه-.

وقال الشيخ أبو أمامة بن النقاش الذى يروم تحقيق هذه المسألة: ينبغى أن يعلم أن هذه المسألة بعلم القراءات أمس من علم الأحاديث، فإن من القراء الذين صحت قراءتهم، وتواترت عن رسول الله، منهم من كان يقرأ بها آية من الفاتحة، منهم عاصم وهمزة والكسائى وابن كثير وغيرهم من الصحابة والتابعين، ومنهم من لايعدها آية، كابن عامر وأبى عمرو ونافع فى رواية عنه، وحكم قراءتها فى الصلاة، حكم قراءتها خارجها، فحينئذٍ الخلاف فيها كالخلاف فى حرف من حروف القرآن، وكلا القولين صحيح لا مطعن على مثبته ولا على منفيه.

وليست هذا أول حرف اختلف فى إثباته وحذفه، وقل سورة فى القرآن ليس فيها ذلك، وكل هذا من نتيجة كون القرآن أنزل على سبعة أحرف، ولا ريب فى أن الواقع عن رسول الله كلا الأمرين، فجهر وأسرّ، غير أن إسراره كان أكثر من جهره، وقد صح فى الجهر أحاديث لا مطعن فيها لمنصف، نحو ثلاثة أحاديث، كما أنه صح فى السر أحاديث، ولا يلتفت لمن يقول: الواقع منه الجهر فقط، انتهى كلامه على ما أورده القسطلانى فى "المواهب اللدنية".

قلت: هذا هو الحق عندى أيضًا، فإن إنكار الجهر عن رسول الله ﷺ مطلقًا متعسر، بل متعذر، ولو صح إنكاره أو حمله على تعليم المقتدين ونحو ذلك فلا يتيسر مثله فى الآثار المروية عن الصحابة والتابعين، نعم المعلوم من جمع الروايات أن السر أكثر وقوعًا، وأقوى عملا، وهو لا يستلزم إنكار الجهر مطلقًا، فالقول بأن السر مكروه، والجهر مسنون، كما ذهب إليه الشافعية، فى غاية إفراط فى حق الجهر، وتفريط فى حق السر، والقول بالعكس كما ذهب إليه أكثر أصحابنا بالعكس، وخير الأمور أوساطها، فاحفظه فإنه تحقيق شريف قلّ من تنبه عليه.

وبعد اللتيا والتي نقول: بقي الكلام على مذهبنا في هذا المقام من وجوه:

الأول: أنهم اختلفوا في أن البسملة في الصلاة ماذا؟ هل هي سنة أم واجبة، فميل الحافظ النسفي في كتبه، وقاضي خان وصاحب "الخلاصة" وصاحب "جامع الرموز" وكثير من أصحابنا إلى أنها سنة مؤكدة، وعدها الشرنبلالي أيضًا في "نور الإيضاح" من السنن، وقال في شرحه: القول بوجوبها ضعيف، وإن صحح لعدم ثبوت المواظبة عليها -انتهى-.

وفيه ما فيه، فإن المواظبة عليها معلومة من ضم بعض الأحاديث الواردة فيها إلى بعض، فالأصح ما مال إليه المحققون من وجوبها، منهم الزيلعي كما يشهد به قوله في باب سجود السهو من "شرح الكنز": ومنها البسملة، فإذا تركها يجب سجود السهو، وقيل: لا يجب، وقيل: إن تركها قبل الفاتحة يجب، وإن تركها بين الفاتحة والسورة لا يجب -انتهى- حيث قدم القول بالوجوب ونقل ما سواه بما يدل على الضعف.

ومنهم ابن وهبان حيث قال في منظومته:

ولو لم يبسمل ساهيًا كل ركعة فيسجد إذ بإيجابها قال الأكثر

ومنهم العلامة المقدسي صححه في "شرح النظم"، ومنهم الحلبي حيث قال في "غنية المستملي" مشيرًا إلى الوجوب: هذا هو الأحوط، فإن الأحاديث الصحيحة تدل على مواظبته ﷺ عليها -انتهى-.

وتبعهم الطحاوي حيث قال في حواشي "مراقي الفلاح": أقول: سجود السهو بتركها هو الأحوط خروجا من الخلاف -انتهى- وفي "معراج الدراية": روى عن المعلى عن الإمام وجوبها، وهو قولهما، وفي رواية الحسن أنها لا تجب إلا عند الافتتاح، والصحيح أنها تجب في كل ركعة حتى لو سهى عنها قبل الفاتحة يلزمه السهو -انتهى- وفي "النهر الفائق": في إيجاب السهو بتركها منافاة لما مر من أنه لا يجب بترك أقل الفاتحة، فتدبره -انتهى-.

قلت: ما مر هو قوله: قالوا: إن ترك أكثرها سجد للسهو، لا إن ترك أقلها، ولم أرَ لهم ما إذا ترك النصف -انتهى-.

وهو قول مرجوح، والحق أن كل آية من الفاتحة واجبة على حدة، فيجب سجود

السهو بترك آية منها أيضًا، كما حققه أخوه وأستاذه فى "البحر"، فتدبره.

الثانى: اختلفوا فى أنه هل يأتى بها المصلى عند ابتداء السورة أم لا؟ فالمروى عن أبى حنيفة أنه لا يأتى بها، لا فى الصلاة الجهرية ولا فى السرية، وكذا عند أبى يوسف؛ لما تقدم أنها ليست بآية من أول السور، والإتيان بها فى أول كل ركعة؛ لما تقدم من الأحاديث الدالة على أنه عليه الصلاة والسلام وخلفاءه أتوا بها سرًا، ولم يرو شىء فى الإتيان فى ابتداء السورة، وعند محمد يأتى بها فى أول السورة أيضًا، لكن إذا خافت لا إذا جهر؛ لأن المشروع فيها السر، فلو أتى بها فى الجهرية يلزم وجود سكتة فى أثناء القراءة، كذا فى "المنية" وشرحها.

وفى "الذخيرة": ذكر الفقيه أبو جعفر عن أبى حنيفة أنه إذا قرأها مع السورة فحسن، وروى عن محمد أنه لا يأتى بها بين السورة والفاتحة فى الجهرية -انتهى-.

وفى "تنوير الأبصار": سمى سرًا فى كل ركعة، لا بين الفاتحة والسورة -انتهى- وفى شرحه لمصنفه: هذا عندهما، وعند محمد يسن إذا خافت، لا إنْ جهر، وصحح فى البدائع قولهما، والخلاف فى الاستنان، أما عدم الكراهة فمتفق عليه، ولهذا صرّح فى "الذخيرة" و"المجتبى": بأن لو سمى بين الفاتحة والسورة كان حسنًا عند أبى حنيفة، سواء كانت تلك السورة مقروءة سرًا أو جهرًا، ورجحه ابن الهمام وتلميذه ابن أمير حاج الحلبى لشبهة الخلاف فى كونها آية من كل سورة، وإن كانت الشبهة فى ذلك دون الشبهة الناشئة من الاختلاف فى كونها آية من الفاتحة -انتهى- وهكذا فى "البحر"، وزاد فيه وما فى "القنية": من أنه يلزمه سجود السهو بتركها بين الفاتحة والسورة غريب جدا -انتهى.

الثالث: اختلفوا فى أنها هل تتكرر؟ فروى الحسن عن أبى حنيفة أن المصلى يأتى بها فى أول الصلاة ثم لا يعيد، وروى المعلى عن أبى يوسف عن أبى حنيفة أنه يأتى بها فى كل ركعة، وهو قول أبى يوسف، وروى ابن حازم نحوه عن محمد أيضًا، وهو الأحوط؛ لأن العلماء اختلفوا فى أن التسمية من الفاتحة أم لا؟ وعليه إعادة الفاتحة فى كل ركعة، فكان عليه إعادة التسمية أيضًا، كذا فى "الذخيرة".

وفى "فتح القدير": هذا أى عدم الإتيان فى كل ركعة رواية الحسن عنه، ورواية أبى يوسف عنه أنه يأتى، وهو قولهما لثبوت الخلاف فى كونها من الفاتحة، ومقتضى هذا

سنيتها مع السورة، لثبوت الخلاف فى كونها آية من كل سورة، كما فى الفاتحة -انتهى-.

وقال الحلبى فى "الغنية": الجواب عنه أن الخلاف فى أنها آية من السورة ليس كالخلاف فى كونها من الفاتحة، فلا يؤثر فى ثبوت الاحتياط كتأثيره -انتهى-.

وفى "القنية" برمز محسن: الأحسن أن يسمى فى أول كل ركعة عند أصحابنا جميعًا، ومن زعم أنه فى الركعة الأولى فحسب، فقد غلط على أصحابنا غلطًا فاحشًا، لكن الخلاف فى الوجوب، فعندهما ورواية المعلى عنه أنه تجب التسمية فى الثانية كوجوبها فى الأولى، وفى روايتهما ورواية الحسن عنه أنه لا تجب إلا عند الافتتاح، وإن قرأها فى غيرها فحسن، والصحيح أنه تجب التسمية فى أول كل ركعة -انتهى-.

وهكذا فى "البحر" ومختارات النوازل وغيرهما من الكتب المعتمدة، وصرح فى "المضمرات" و"النهر": أن الفتوى على أن التسمية واجبة فى كل ركعة عند ابتداء الفاتحة، حتى لو تركها يجب سجود السهو، وعند ابتداء السورة حسن، جهرية كانت الصلاة أو سرية، وهكذا فى "العتابية" و"المحيط".

فروع:

محل التسمية بعد التعوذ، فلو سمّى قبل التعوذ أعاد؛ لعدم وقوعها فى محلها، ولو نسيها حتى فرغ من الفاتحة، لا يسمى لأجلها لفوات محلها، كذا فى "البحر".

وفى "المضمرات": المسبوق إذا قام إلى قضاء ما سبق، لم يكن عليه أن يقرأ بسم الله الرحمن الرحيم، هكذا رواه الحسن عن أبى حنيفة، وعن محمد أنه قال: يتعوذ ويأتى بالتسمية، وبه قال الحسن الكرخى، وبه نأخذ -انتهى-.

وفى "المنية": الإمام إذا جهر لا يأتى بها، وإذا خافت يأتى بها -انتهى-.

وهذا بظاهره مخالف للعقل والنقل، ولذا نسبه صاحب "البحر" إلى الخطأ الفاحش، لأن وجوب التسمية مطلق جهرية كانت الصلاة أو سرية، وأوّله الحلبى فى "الغنية" بأن مراده أنه لا يأتى بها جهرًا فى الجهرية، بل يأتى سرًا، والتقييد بالإمام ليس باحترازى؛ لأن المنفرد كذلك.

وفى "البحر" وغيره: أن مرادهم من قولهم: باب صفة الصلاة وسمّى بعد التعوذ

هو بسم الله الرحمن الرحيم، لا مطلق الذكر، حتى لو قرأ غيره من الأذكار لم يخرج من العهدة؛ لكونه المنقول عن رسول الله ﷺ وأصحابه.

وأما إنه هل يجوز قراءتها بالفارسية فهو على الخلاف المعروف فى جميع أذكار الصلاة بين أبى حنيفة وصاحبيه، فعنده يجوز جميع أذكار الصلاة من التسبيح والتهليل والتعوذ والتسمية والتشهد وغيرها بالفارسية مع القدرة على العربية، وعندهما لا يجوز إلا للعاجز عن العربية، كما فى التاترخانية وغيره.

مسألة :

لو قرأ فى الصلاة بسم الله الرحمن الرحيم فحسب، ولم يزد عليه، لم تجز صلاته؛ لأنها وإن كانت آية من القرآن على المختار، وأدنى ما تجوز به الصلاة آية، فينبغى أن تجوز بها، لكن لما خالف مالك والأوزاعى ومن تبعهما فى ذلك، وقعت الشبهة فى قرآنيتها، فحكمنا بعدم جوازها بها احتياطًا، كذا فى "شرح المنار" لابن ملك، و"التلويح" وغيرهما. وفى "المجتبى" و"المحيط": الأصح أنها آية فى حق حرمتها، لا فى حق جواز الصلاة بهما، فإن فرض القراءة ثابت بيقين، فلا يسقط بما فيه شبهة -انتهى-.

مسألة :

قد صرّحوا أن ختم القرآن بجميع أجزاءه فى التراويح مرة سنة مؤكدة، حتى لو ترك آية منه لم يخرج عن العهدة، وقد ثبت أن البسملة أيضًا آية منه على الأصح، فيستخرج منه أنه لو قرأ تمام القرآن فى التراويح، ولم يقرأ البسملة فى ابتداء سورة من السور سوى ما فى سورة النمل، لم يخرج عن عهدة السنية، ولو قرأها الإمام سرّا خرج عن العهدة، لكن لم يخرج المقتدون عن العهدة، وبه أفتيت حين سئلت فى سنة أربع وثمانين بعد الألف والمائتين من الهجرة عن هذه المسألة. وقد أفتى به أبى وأستاذى نور الله مرقده مرات وكرات، وصرّح به فى قمر الأقمار لنور الأنوار.

وفى "مسلم الثبوت" للفاضل محب الله البهارى: البسملة من القرآن، فتقرأ فى الختم مرة، وليست جزءً من السورة، وقيل: إنها ليست جزءً منه، وقيل: جزء منها -

انتهى- .

قال عم جدى مولانا ولى الله اللكنوى فى شرحه: قوله: فتقرأ فى الختم مرة، يعنى أنه تلزم قراءتها على من أراد ختم القرآن لئلا يفوت منه شيء من القرآن، ويصح الختم على الكمال، وهذا كما إذا نذر أن يختم القرآن، فإن وفاء نذره، إنما يتحقق بقراءة البسملة مرة واحدة فى أول أى سورة شاء -انتهى- .

وقال فى موضع آخر: من قال: بكون البسملة جزءً من القرآن من غير تعيين المحل، أو بجزئيتها له فى أول كل سورة، قال: بوجوب قراءتها فيما يختم فيه القرآن من الصلاة، كالتراويح إلا أن الجماعة الأولى تقول: بوجوب قراءتها جهرًا مرة، والثانية تقول: بوجوب قراءتها جهرًا فى أول كل سورة سوى البراءة، هذا عند الذاهبين إلى مشروعية التراويح، وأما من لم يقل بمشروعيتها، فلا وجوب عندهم فيها أصلا انتهى.

قلت: قد جرت عادة حفاظ زماننا أنهم يقرؤون البسملة على رأس سورة الإخلاص يوم الختم فى التراويح، فيظن منه العوام كالأنعام أنه لو قرأها على رأس سورة أخرى لم يجزه، وليس كذلك، ولذلك تركت هذا الالتزام، فتارة أقرأ على رأس ﴿إِنَّا أَعْطَيْنَاكَ الْكَوْثَرَ﴾، وتارة على رأس سورة الفيل، وتارة على رأس سورة البقرة، وتارة على رأس غيرها، فإن التزام أمر لم يعهد فى الشرع لزومه، يجرّ إلى مفاسد، كما أنى تركت تكرير سورة الإخلاص فى التراويح لعدم كونه منقولا من الصحابة ومن بعدهم، فيما وقفنا عليه، والفقهاء وإن صرحوا بأنه يستحب عند ختم القرآن أن يقرأ الإخلاص ثلاث مرات جبرًا للنقصان، لكنهم نصوا على أن هذا فيما إذا كان الختم خارج الصلاة، وأما إذا كان فى الصلاة فيكره التكريم، وحفاظ زماننا مصرون على هذا التكرير، ظانّين أن التراويح تطوع، والتطوع يجوز فيه تكرير سورة واحدة، ولا يعلمون أن التراويح، وإن كان من التطوعات، لكنه منقول بهيئة معهودة من السلف، ولم ينقل عنهم التكرير، وقد صرّح بعض الفقهاء أن للتراويح حكم الفرض لهذا -والله أعلم- .

مسألة :

لا تسن البسملة قبل دعاء القنوت فى الوتر؛ لخلو أكثر الأحاديث الواردة فى دعاء

الوتر المروية فى الصحاح الستة وغيرها عن ذكرها، كيف لا؟ وهو دعاء من الأدعية، وذكر من الأذكار، والبسملة غير مسنونة عند الذكر والدعاء، نعم عند ابن مسعود رضى الله تعالى عنهما القنوت من القرآن، وكان سورتين: إحداهما: تسمى سورة الخلع، وهى بسم الله الرحمن الرحيم اللهم إنا نستعينك إلى قوله: من يفجرك، والأخرى: سورة الحفد، وهى: بسم الله الرحمن الرحيم، اللهم إياك نعبد إلى: "ملحق"، كما ذكره السيوطى فى "الدر المنثور"، لكن مذهب عامة العلماء خلافه، فإنهم قالوا: هو من قبيل ما نسخ رسمه من القرآن، وبقى حفظه على سبيل الذكر، كما ذكره أبو الحسن فى "كتاب الناسخ والمنسوخ". وروى ابن السنّى وابن أبى شيبة فى "مصنّفه" موقوفًا على بعض الصحابة أنه قرأ فى الوتر مثل هذا. قال العينى فى "البناية": التسمية فى القنوت على قول ابن مسعود: إنهما سورتان من القرآن عنده، وأما على قول أبى بن كعب، فإنهما ليستا من القرآن، وهو الصحيح، فلا حاجة إلى التسمية، وبه أخذ عامة العلماء، ولكن الاحتياط أن يجتنب الحائض والجنب والنفساء عن قراءته -انتهى-.

مسألة:

لا تسن البسملة عند ابتداء التشهد لعدم وروده فى أكثر الأحاديث المروية فى ألفاظ التشهد، وذلك لم يذكره أحد من أصحابنا فيما علمناه، بل قال محمد فى "آثاره": أخبرنا أبو حنيفة عن حماد عن إبراهيم، قال: كنت أقول: بسم الله، فقال لى ابن مسعود: قل: التحيات لله والصلوات الخ، قال محمد: وبه نأخذ، لا نرى أن يزاد فى التشهد، ولا ينقص منه حرف، وهو قول أبى حنيفة -انتهى-.

نعم قد روى النسائى من حديث أيمن عن أبى الزبير عن جابر، قال: كان رسول الله ﷺ يعلمنا التشهد، كما يعلمنا السورة من القرآن: بسم الله وبالله التحيات لله... إلخ، ورواه الحاكم وصححه، لكن قد ضعّفه البخارى والترمذى والنسائى والبيهقى كما قاله النووى فى "الخلاصة".

وفى "المقاصد الحسنة" للسخاوى: حديث بسم الله فى أول التشهد رواه الديلمى من حديث محمد عن ثابت بن زهرى عن نافع عن ابن عمر أن رسول الله ﷺ كان يقول

قبل أن يتشهد : بسم الله خير الأسماء ، وكان ابن عمر يقوله ، وثابت بن زهرى ضعفه ابن عدى ، وأورد هذا الحديث فى ترجمته ، وله طرق أخر عنه عن هشام عن أبيه عن عائشة ، والنسائى وابن ماجة والطبرانى والترمذى فى "العلل" ، والحاكم كلهم من حديث أيمن عن أبى الزبير عن جابر قال : كان رسول الله يعلمنا التشهد بسم الله وبالله التحيات لله . . . إلخ ، ورجاله ثقات ، إلا أن أيمن أخطأ فى إسناده ، وخالفه الليث ، وهو من أوثق الناس ، فقال عن أبى الزبير عن طاوس وسعيد بن جبير كلاهما عن ابن عباس ، ويروى فى البسملة فى التشهد غير ذلك ، ولكن قد صرح غير واحد بعدم صحته ، كما أوضحه شيخنا فى "تخريج أحاديث الرافعى" -انتهى- .

وفى "تهذيب التهذيب" : أيمن بن نائل الحبشى أبو عمران ، وقيل : أبو عمرو المكى نزيل عسقلان ، قال ابن معين وابن عمار والحسن بن على بن نصر والحاكم ثقة ، وقال النسائى : لا بأس به ، وقال الدارقطنى : لا بأس به .

قلت : زاد فى أول الحديث الذى رواه عن أبى الزبير عن طاوس عن ابن عباس فى التشهد بسم الله وبالله ، وقد رواه الليث وعمرو بن الحارث وغيرهما عن أبى الزبير بدون هذا ، قال النسائى بعد تخريجه : لا نعلم أحدًا تابع أيمن على هذا ، وهو خطأ ، وقال الترمذى : حديث أيمن غير محفوظ -انتهى ملخّصًا- .

وروى الطحاوى فى "شرح معانى الآثار" بسنده عن ابن جريج : أنه قال لنافع : كيف ابن عمر يتشهد؟ فقال : كان يقول : بسم الله التحيات لله الصلوات لله الزاكيات لله . . . إلخ ، ثم روى عن عائشة مثله ، ثم روى عن ابن مسعود تشهده المعمول عند أصحابنا الحنفية ، ثم روى من طريق الليث عن أبى الزبير عن سعيد بن جبير وطاوس عن ابن عباس تشهده المعمول عند الشافعية ، وفيه زيادة : "المباركات" ، ثم روى عن ابن عمر من طرق مرفوعًا ، مثل تشهد ابن مسعود من غير زيادة بسم الله ، وقال : هذا الذى روينا عنه ، بخلاف ما رواه سالم ونافع عنه ، وهذا أولى لأنه حكاه عن رسول الله ﷺ وعن أبى بكر وعلّمه مجاهدًا ، فمحال أن يكون ابن عمر يدع ما أخذه عنه .

ثم روى من طريق أيمن المذكور تشهد جابر رضى الله ، ثم قال بعد كلام طويل محتجًا على قول الشافعية من أن الأخذ بتشهد ابن عباس أولى لزيادة : "والمباركات

فيه"، لو وجب الأخذ بما زاد، لوجب أن يؤخذ بما زاد أيمن عن الليث عن الزبير، فإنه قد قال فى التشهد: باسم الله أيضًا، ولوجب الأخذ بما زاد أبو أسلم عن عبد الله بن الزبير، فإنه قال فى التشهد أيضًا: بسم الله، فلما كانت هذه الزيادة غير مقبولة، لم تقبل الزيادة فى حديث ابن الزبير، وفى حديث ابن عباس أيضًا، ولو ثبتت هذه الأحاديث كلها بأسانيدها، لكان تشهد ابن مسعود أولاها؛ لأن ما رواه كان قد وافق عليه كل من رواه زائدًا عليه ما ليس فى تشهده، فكان ما أجمع عليه أولى.

ثم روى بإسناده عن ابن رافع، قال: سمع ابن مسعود رجلا يقول فى التشهد: بسم الله التحيات، فقال له: أتأكل؟ فظهر من روايات الطحاوى وتصريحاته أن روايات زيادة بسم الله فى أول التشهد ليست بمقبولة، وهو مذهبنا بل مذهب عامة أهل العلم.

مسألة:

يسن لمن يريد قراءة القرآن خارج الصلاة أن يبدأ ببسم الله الرحمن الرحيم فى ابتداء كل سورة إلا سورة براءة إذا وصلها بالأنفال اتفاقًا، وإن ابتدأ بها بسمل فى ابتداءها أيضًا، وكذا إذا بدأ بآية منفردة، كما ذكره النووى فى "التبيان".

وقال السيوطى فى "الإتقان": ليحافظ على قراءة البسملة أول كل سورة غير براءة؛ لأن أكثر العلماء على أنها آية، فإذا أخل بها كان ختمه ناقصًا، فإن قرأ من أثناء سورة استحبت له أيضًا، نص عليه الشافعى فى ما نقله العبادى.

قال القراء: ويتأكد عند قراءة نحو آية: ﴿إِلَيْهِ يُرَدُّ عِلْمُ السَّاعَةِ﴾ وآية: ﴿وَهُوَ الَّذِي أَنشَأَ جَنَّاتٍ﴾، لما فى ذكر ذلك بعد الاستعاذة فقط من البشاعة، وإيهام رجوع الضمير إلى الشيطان -انتهى-.

وفى "المحيط": عن محمد بن مقاتل فى من أراد قراءة سورة، أو آية فعليه أن يستعيذ بالله من الشيطان، ويتبع ذلك بسم الله، فإن استعاذ بسورة الإنفال، وسمى ومر فى قراءته إلى سورة التوبة، وقرأها كفاه ما تقدم، ولا ينبغى له أن يخالف الذين اتفقوا، وكتبوا المصاحف، وإن اقتصر على ختم الأنفال، ثم أراد أن يبتدئ سورة التوبة كان كإرادته ابتداء قراءته من الأنفال، فيستعيذ ويسمى، وكذلك سائر السور -انتهى-.

وقال الشاطبى فى "حرز الأمانى":

وبسمل بين السورتين بسنة رجال نموها دراية وتحملا
ومهما تصلها أو بدأت براءة لتنزيلها بالسيف لست مبسملا
ولابد منهما فى ابتدائك سورة سواها وفى الأجزاء خير من تلا

قال على القارى فى شرحه "دليل المبسملين": رسم الصحابة إياها فى المصاحف، وما روى عن ابن عباس كان رسول الله ﷺ إذا نزل بسم الله، علم أن تلك السورة قد انقضت. وبهذا أخذ المحققون من أصحابنا أن البسملة آية مستقلة لا من السور.

وفى رواية عن سعيد بن جبير: قال: كان رسول الله عليه الصلاة لا يعلم انقضاء السورة حتى ينزل عليه بسم الله، ففيه دليل على أنه قد تكرر إنزالها فى أول كل سورة. فهذه السنة التى نموها. ودليل التاركين ما روى عن ابن مسعود: قال كنا نكتب بسمك اللهم، فلما نزلت: ﴿بِسمِ اللهِ مَجرِيهَا وَمُرسَاهَا﴾، كتبنا بسم الله، فلما نزلت: ﴿إنّه مِن سُلَيمَانَ وَإنّه بِسمِ اللهِ الرّحمنِ الرّحِيمِ﴾ كتبناها. وجه الدلالة أن فى الصدر الأول كان الوصل بين السورتين من غير بسملة، فالجمع أن يبسمل فى الابتداء، ويترك فى حال الوصل، والحاصل أن التاركين أخذوا بالحال الأول والمبسملين بالأخير المعمول، ولا تخفى قوة دليل المبسمل، لا سيما مع كتابة البسملة أول كل سورة إجماعًا من الصحابة.

وقال الحافظ أبو عمر فى تسمية أثر مروى من أهل المدينة: وقال أبو القاسم: كنا إذا فتحنا الآية على مشايخنا من بعض السور ابتدأنا ببسم الله، وروى نحوه عن حمزة.

وحاصل المرام فى هذا المقام أن من القراء الأعلام من اختار البسملة فى الأجزاء، وجوز تركها وهم جمهور العراقيين، ومنهم من اختار تركها، وجوز إتيانها وهم جمهور المغاربة، ومنهم من اختار التخيير من غير ترجيح كأبى عمرو الدانى والشاطبى -انتهى كلامه ملخصًا- وتم مرامه ملتقطًا.

مسألة:

تحرم قراءة البسملة للجنب على الأصح؛ لأنها آية من القرآن على المختار، إلا أن يقرأها على قصد الشكر، أو افتتاح أمر فحينئذٍ تجوز اتفاقًا، كذا فى "الخلاصة"

و "المجتبى" و "المحيط" وغيرها.

وفى "التلويح": أما التسمية فالمشهور من مذهب أبى حنيفة على ما ذكر فى كثير من كتب المتقدمين أنها ليست من القرآن، إلا ما تواتر بعض آية من سورة النمل، وأن قولهم فى تعريف القرآن: بلا شبهة، احتراز عنها، إلا أن المتأخرين ذهبوا إلى أن الصحيح من المذهب أنها فى أوائل السور آية من القرآن، أنزلت للفصل بدليل أنها كتبت فى مصاحف بخط القرآن، وعدم جواز الصلاة بها إنما للشبهة فى كونها آية، وجواز تلاوتها للجنب والحائض إنما هو بقصد التبرّك والتيمّن، كما إذا قال: الحمد لله رب العالمين على سبيل الشكر دون التلاوة.

فإن قيل: فعلى ما اختاره المتأخرون هل يبقى فرق بين المذهبين؟

قلنا: نعم، هى عند الشافعية مائة وثلاث عشرة آية، كما أن قوله تعالى: ﴿فَبِأَىِّ آلاءِ رَبِّكُمَا تُكَذِّبَانِ﴾ عدة آيات، وعند الحنفية آية واحدة أنزلت للفصل، وجاز تكريرها فى أوائل السور؛ لأنها نزلت كذلك، بخلاف من أخذ يلحق بالمصحف آية مثل أن يكتب فى أول كل سورة: ﴿اَلْحَمْدُ للهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ﴾، فإنه يعد زنديقًا أو مجنونًا -انتهى- ومثله فى "شرح المنار" لابن ملك وغيره.

مسألة:

من أنكر كون البسملة آية من القرآن لا يكفر، وإن كان منكر القرآن كافرًا لوقوع الشبهة فى قرآنيته، كذا فى "التلويح".

وقال ابن الهمام فى "تحرير الأصول": ما لم يتواتر ينتفى عنه القرآنية، غير أن إنكار القطعى إنما يكفر به إذا كان ضروريًا من ضروريات الدين، وإن كان نظريًا فى نفسه، كحشر الأجساد فلا، ومن لم يشترط فى التكفير كونه ضروريًا إنما يحكم بالتكفير فى القطعى، إذا لم تثبت فيه شبهة قوية بحيث لا تبقى عند من عرضت له قطعيًا، كإنكار ركن من أركان الدين، فإنه ضرورى دينى، ولم تثبت فيه شبهة، فلذا لم يحكم كل من يدعى قرآنية البسملة ومنكريها تكفير الآخر، فقد عرض فيها شبهة قوية لعدم تواتر كونها فى الأوائل قرآنًا، وأما كتابتها فى القرآن فيجوز أن تكون بشهرة الاستنان بها فى الشرع،

فهذا الوجه يقتضى أن لا تكون البسملة من القرآن، ولذا ذهب البعض إليه، ونُسب إلى الإمام مالك فهذه شبهة قوية قادت المنكرين إلى الإنكار.

وههنا وجه آخر وهو إجماع الصحابة، ومن بعدهم على كتابتها مع أمرهم بتجريد المصحف عن غير القرآن حتى منعوا كتابة آمين، ولهذا ذهب الجمهور إلى كونها قرآنًا، وأما الاستنان بالافتتاح بها لا يسوغ الكتابة لتحققه فى الاستعاذة وآمين، فقد وجد الوجهان فى الطرفين متعارضين، كل يزعم وجهه قطعيًا، وهذا مانع من التكفير -انتهى ملتقطًا-.

وفى "شرح الفقه الأكبر" لعلى القارى فى "جواهر الفقه": من جحد القرآن، أى كله، أو سورة منه أو آية، قلت: وكذا كلمة أو قراءة متواترة، أو زعم أنها ليست من كلام الله كفر، يعنى إذا كان كونه من القرآن مجمعًا عليه مثل البسملة فى سورة النمل، بخلاف البسملة فى أوائل السور -انتهى-.

مسألة:

قال على القارى فى "شرح الفقه الأكبر": ذكر صاحب "التتمة": أن من قال: موضع الأمر للشىء، أو موضع الإجازة: بسم الله، مثل أن يقول له: أدخل؟، أو أصعد؟، أو أتقدم؟، أو أسير؟ فقال المستشار: بسم الله، يعنى به: آذنتك كفر حيث وضع كلام الله موضع كلامه، وهذا تصوير موضع الإجازة، وأما تصوير مسألة الأمر فهو أن صاحب الطعام يقول لمن حضر: بسم الله.

وهذه المسألة كثيرة الوقوع فى هذا الزمان، وتكفيرهم حرج فى الأديان، والظاهر المتبادر من صنيعهم هذا أنهم يتأدبون مع المخاطب حيث لا يشافهونه بالأمر، ويتباركون بهذه الكلمة مع احتمال تعلقه بالفعل المقدر، أى كُل باسم الله، أو ادخل باسم الله، على أن متعلق باسم الله فى غالب الأحوال يكون محذوفًا من الأحوال، فلا يقال للمصنف أو القارى: إذا قال: باسم الله، أنه أراد وضع كلام الله موضع كلامه، بل يقال: تقديره أصنف، أو أقرأ ونحوه، فالمقصود أنه لا ينبغى للمفتى أن يعتمد على ظاهر النقل، لا سيما وهو مجهول الأصل، وليس مستندًا إلى من يتعين علينا تقليده.

وأما ما نقله البزازى عن مشايخ خوارزم من أن الكيال والوزان يقول: فى العدد فى مقام أن يقول واحد: بسم الله، ويضع مكان قوله: واحد لا يريد به ابتداء العد؛ لأنه لو أراد به ابتداء العد لقال: بسم الله واحد، لكنه لا يقول: ذلك، بل يقتصر على بسم الله يكفر، ففى المناقشة المذكورة هنالك، فإنه لا يبعد أنه أراد ابتداء العد، كما تدل عليه البسملة المتعلقة غالبًا بابتدائى، أو ابتدت المقدرة، فحينئذٍ يستغنى بهذا القدر عن قوله واحد فتدبر، فإنه إيجاز فى الكلام، وليس على صاحبه شيء من الملام.

ونظيره ما يقول بعض الجهلة عند استلام الحجر الأسود، اللهم صل على نبى قبلك، فإنه كفر بظاهره إلا أنهم يريدون الالتفات فى الكلام -انتهى كلامه، وتم مرامه-.

قلت: جزى الله القارى خير الجزاء، حيث حقق ما هو المختار عند أرباب الاتّقاء، وإنى أتعجب من أرباب الفتاوى كيف لا يحتاطون فى أمر التكفير مع قولهم: من كان فى كلامه مائة إلا واحد محملا يوجب تكفيره لا يكفر، وقد التزم صاحب "البحر الرائق" أن لا يفتى بشيء من ألفاظ التكفير المنقولة فى الفتاوى، إلا أنه خرج عن التزامه ونسى ما قدمت يداه فى بعض المسائل، كمسألة تكفير الروافض، فإنه مال إلى تكفيرهم بقولهم: سب الشيخين كفر وأمثاله، ولم يفهم أن هذه الأمور التى صدرت عنهم إنما هى لشبهة عرضت لهم، فتكون مانعة من التكفير، كما حققه ابن الهمام فى "تحرير الأصول" وغيره.

وقد التزمت أنا -بعون الله تعالى- أن لا أفتى بشيء من ألفاظ التكفير المنقولة فى الفتاوى فى موضع من المواضع -إن شاء الله تعالى- ولو لا أنه يجوز حمل كلامهم على التهديد والتشديد، وهو لكلامهم محمل سديد، لكان إطلاق الفقهاء عليهم غير سديد، فإن الفقيه من يتدبر و يتفكّر، لا من يمشى على الظاهر ولا يتدبر، ولنعم ما خطر بخاطرى:

الفتاوى كالصحارى تجمع الرطب واليابس، لا يأخذ بكل ما فيها إلا الناعس.

هذا وليكن هذا اختتام هذه الرسالة، وكان ذلك يوم الخميس الثانى من صفر من سنة تسع وثمانين بعد الألف والمائتين من هجرة رسول الثقلين عليه وعلى آله صلاة رب المشرقين حين إقامتى بالوطن، حفظ عن شرور الزمن، وكان الشروع فى تأليفها فى سنة

ست وثمانين حين إقامتى بحيدرآباد من مملكة الدكن، نقاها الله عن البدع والفتن، فوقعت وقائع منعتنى عن تمامها، وعاقت عوائق فوقعت الفترة فى اختتامها، وآخر دعوانا أن الحمد لله رب العالمين، والصلاة على رسوله محمد وآله أجمعين.

فهرس الموضوعات

ادارۃ القرآن والعلوم الاسلامیہ کی چند جدید و مفید عربی کتب

اعلاء السنن ۲۲ اجزاء ۱۸ جلد مع الفہارس، علامہ ظفر احمد عثمانیؒ اعلیٰ ایڈیشن .... =/۱۴۰۰

اعلاء السنن ۲۲ اجزاء ۱۸ جلد مع الفہارس، علامہ ظفر احمد عثمانیؒ عام ایڈیشن ...... =/۱۱۰۰

فہارس اعلاء السنن الفہارس الموضوعیۃ لجمیع المجلدات .... =/۲۲۰

شرح الحموی علی الاشباہ والنظائر ابن نجیم ۳ جلد طبع جدید .... =/۸۸۰

الھدایہ درسی مع حاشیہ علامہ عبدالحیٔ لکھنویؒ ۸ جلد اعلیٰ ایڈیشن .... =/۲۱۸۰

الھدایہ درسی مع حاشیہ علامہ عبدالحیٔ لکھنویؒ ۴ جلد عام ایڈیشن .... =/۱۴۰۰

الھدایہ درسی مع حاشیہ علامہ عبدالحیٔ لکھنویؒ ۴ جلد اعلیٰ ایڈیشن .... =/۸۸۰

الاشباہ والنظائر لابن الملقن ۲ جلد طبع جدید .... =/۵۶۰

مناسک ملا علی قاری مع ارشاد الساری طبع جدید .... =/۳۴۰

غنیۃ الناسک فی بغیۃ المناسک طبع جدید علامہ حسن شاہ مہاجر مکیؒ .... =/۲۸۰

کتاب السیر والخراج والعشر امام محمد الشیبانیؒ طبع جدید .... =/۲۲۰

شرح العینی علی الکنز ۲ جلد علامہ عینی مع شرح الطائی .... =/۳۸۰

مصنف عبدالرزاق، الصنعانی ۱۲ جلد مع الفہارس .... =/۳۹۸۰

مجموعہ رسائل الکشمیری ۴ جلد علامہ انور شاہ کشمیریؒ .... =/۱۰۸۰

شرح الطیبی علی مشکاۃ المصابیح ۱۲ جلد مع الفہارس .... /۲۹۸۰

احکام القرآن للتھانوی ۵ جلد، ظفر احمد عثمانیؒ، مفتی محمد شفیعؒ، ادریس کاندھلویؒ ... =/۱۴۸۰

الفتاویٰ التاتارخانیہ للاندرپتیؒ ۵ جلد .... =/۴۸۰

الکوکب الدری علی الجامع الترمذی، علامہ گنگوہیؒ ۴ جلد .... =/۸۸۰

شرح مقامات الحریری للشریشی (درسی) .... =/۲۶۰

الفوائد البھیہ فی تراجم الحنفیہ، علامہ لکھنویؒ .... =/۲۸۰

شرح شرح المنار فی اصول الفقہ للعلامۃ الشامی .... =/۱۹۲

ادارۃ القرآن والعلوم الاسلامیہ

ناشرانِ قرآن مجید واسلامی، عربی، اُردو، انگریزی کتب، مرکز مطبوعات پاکستان، بیروت / دبلاد عربیہ تفسیر، حدیث، فقہ، اسلامی قانون، تاریخ

الملقب ب

هدية الأبرار في سبحة الأذكار

مع حاشيته النفحة بتحشية النزهة

للإمام المحدث الفقيه الشيخ محمد عبد الحي اللكنوي الهندي

ولد سنة ١٢٦٤ﻫ، وتوفي سنة ١٣٠٤ﻫ

رحمه الله تعالى

اعتنى بجمعه وتقديمه وإخراجه

نعيم أشرف نور أحمد

الناشر

إدارة القرآن والعلوم الإسلامية

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لمالك الرقاب، مسهّل الأسباب الذى يسبح له ما فى السماوات والأرض، حتى الشجر والحجر والحيتان والدوابّ، أحمده حمد الملوك لمالكه، والمخلوق لخالقه، وأشكره شكرًا لعبده لسيده، والمربوب لربه الملك الوهّاب، أشهد أنه لا إله إلا هو وحده، لا شريك له، مفتّح الأبواب وميسّر الصعاب.

أشهد أن سيدنا ومولانا محمدًا عبده ورسوله الذى أوتى علم الحكمة وفصل الخطاب، وهدى المهتدين به إلى طريق الصواب، اللّهم صلّ عليه وعلى آله وصحبه وتابعيه إلى أن يقوم يوم الحساب.

أما بعد: فيقول السابح فى بحر الخطيئات، السائح فى برّ السيئات، الراجى عفو ربّه ذى الكرم والهبات أبو الحسنات محمد عبد الحىّ اللكنوى -تجاوز الله عن ذنبه الجلىّ والخفىّ- ابن مولانا الحاجّ الحافظ محمد عبد الحليم -أدخله الله دار النعيم-: لما كثر السؤال عن السبحة الذى يتخذها الأخيار بعد الأذكار مرةً بعد مرة، هل له أصل فى السنة السنية أم هو بدعة شرعية؟.

وأجبت عنه كل مرة أن له أصلا فى السنة يرتفع به عنه اسم البدعة، أردت أن أكتب فيه رسالة وافية وعجالة شافية يتضمن على ذكر ما يدل عليها، ويشتمل على ما يتعلق بها، فتوجهت إلى تتبع ما يتعلق بها من أسفار الحديث المعتبرة، ودفاتر الفقه المعتمدة، وجمعت قدرًا كثيرًا في الأوراق المتفرّقة.

ثم ظفرت برسالة الحافظ جلال الدين عبد الرحمن السيوطى الشافعى صاحب التصانيف المفيدة والتآليف العديدة فى هذه المسألة المسمّاة بـ "المنحة بالسبحة"، فرأيتها مختصرة فى ورقتين غاية الاقتصار مقتصرة على الأصول نهاية الاقتصار، فأردت أن أضمّ ما جمعت إلى ما جمع هو فى مجموع يكون هو جمع المجموع، وأسمّيه بـ:

"هدية الأبرار فى سبحة الأذكار"

وكان ذلك فى السنة الخامسة والثمانين بعد الألف والمائتين من الهجرة النبوية على صاحبها أفضل صلاة وتحية، لكن لم يتيسّر لى ذلك؛ لوقوعى فى المهالك إلى إن رجعت إلى الوطن حفظ عن الفتن، وأقمت فيه قدرًا من الزمن، وصنفت هناك رسائل كثيرة ودفاتر كبيرة، ولم أزل أقصد تبييض الصحائف، وجمع تلك اللطائف، لكن لم يتيسّر لى، وذلك لعوارض عرضت فى ما هنالك إلى أن رجعت فى السنة الحادية والتسعين إلى حيدرآباد الدكن -نقاها الله عن البدع والفتن- .

فأردت أن أصرف عنان العزيمة إليها، وأزيد ما وقفت عليه فى أثناء هذه المدة، وهو ضعفها عليها، لكن اشتغالى بتأليف "الفوائد البهية فى تراجم الحنفية" منعنى عن جمعها قاصدًا تقديم ترصيفه على تأليفها، فلما أوصلته إلى حيز التمام، وفضضت ختامه بالاختتام فى صفر من السنة الحاضرة عرضتنى أمراض عائقة ظلمات بعضها فوق بعض متراكمة إلى أن رزقنى الله النجاة منها فى هذا الشهر شهر الجمادى الأولى، فرجعت إلى إبراز الأمر المكنون، وإذا أراد الله شيئًا، قال له: كن فيكون، فجمعت هذا المجموع الأنيق مشتملا على حسن التحقيق موردًا فيه أكثر ما أورده السيوطى فى "المنحة" وزيادات شريفة عليه أضعافًا مضعفة، وسميته[1] بـ:

---

(١) بسم الله الرحمن الرحيم

سبحان الله وبحمده أشهد أنه لا إله إلا هو المتوحّد بلطفه، وأشهد أن سيدنا محمدًا عبده ورسوله صلّى الله عليه وعلى آله وصحبه، وبعد: فهذه تعليقات على رسالتى "نزهة الفكر فى سبحة الذكر" مسمّاة بـ:

«النفحة بتحشية النزهة»

مشتملة فى غرر الفوائد ودرر الفرائد.

«نزهة الفكر فى سبحة الذكر»

ولقبته بـ "هدية الأبرار فى سبحة الأذكار"، ورتبته على مقدمة ، وعشرة فصول، وخاتمة.

ولئن غاص فى بحر متبحّر الماهر لقال: كم ترك الأول للآخر، ولئن كان أفضل بالتقدّم للسابق، فكثرة الاطلاع عند اللاحق لا أقول: ذلك فخرًا، بل تحدّثًا بالنعمة وشكرًا، والله تعالى أسأل سؤال الضارع الخاشع أن يجعل هذه الرسالة، وسائر تصانيفى خالصة لوجهه الكريم، إنه ذو الفضل العميم والإحسان القديم، ومنه أسأل أن يلهمنى الصدق والصواب فى كل باب، إنه المستعان، وعليه التكلان، ولا حول ولا قوة إلا بالله، لا نعبد ولا نستعين إلا إياه.

قوله: سميته بنزهة الفكر" هو بضم النون مأخوذ من النزهة بمعنى البعدعن السوء ذكره الجوهرى فى "الصحاح".

المقدمة
فى حقيقة السبحة

قال محيى الدين النووى(١) فى "تهذيب الأسماء واللغات": السبحة -بضم السين وإسكان الباء- خرز منظومة يسبح بها معروف يعتادها أهل الخير مأخوذ من التسبيح.

والمسبحة -بضم الميم وفتح السين وكسر الباء المشدّدة- الإصبع السبابة، وهى التى تلى الإبهام، سميت بذلك؛ لأن المصلى يشير بها إلى التوحيد والتنزيه -انتهى-.

وفى "صحاح الجوهرى"(٢): السبحة -بالضم- خرزات يسبح بها، والسبحة أيضًا التطوع من الذكر والصلاة، تقول: قضيت سبحتى، وروى أن عمر جلد رجلين سبحًا بعد العصر أى صليا -انتهى-.

---

(١) قوله: قال محيى الدين النووى" وهو يحيى بن شرف بن حسن بن حسين بن محمد الفقيه المحدّث الدمشقى النووى -بغير ألف- ويجوز إثباتها بين الواوين نسبة إلى قرية بدمشق، ولد فى المحرم ٦٣١، وقرأ القرآن ببلده، وقدم به والده فى دمشق ٦٤٩، وحجّ مع والده ٦٥١، وبرع فى جميع العلوم أولى تدريس الحديث بالأشرفية بعد موت شيخه إلى شامة، وصار إمامًا يقتدى به فى جميع العلوم لا سيما الحديث، وتوفى ٦٧٧.

وله تصانيف كثيرة: منها: شرح صحيح مسلم والروضة والمنهاج والأربعين والمناسك وغيرها، كذا فى "طبقات الشافعية" لتقى الدين بن شهبة.

(٢) قوله: "وفى صحاح الجوهرى" هو أبو نصر إسماعيل بن حماد الفارابى، نسبة إلى فاراب من بلاد الترك، كان إمامًا فى الأدب واللغة، يضرب به المثل، دخل العراق، فقرأ على أبى الفارسى والسيرافى، وسافر إلى الحجاز، وطاف البلاد وعلماء خراسان، وأقام بنيسابور مدة، ملازمًا للتدريس والتأليف، وصنف الصحاح ومقدمته فى النحو، وكتابًا فى العروض، مات ٣٩٣، وقيل: فى حدود ٤٠٠، كذا فى "بغية الوعاة فى طبقات النحاة" للسيوطى.

وفى "المصباح المنير فى غريب الشرح الكبير" للشهاب[1] القيومى: التسبيح التقديس والتنزيه، ويكون بمعنى الذكر والصلاة، فريضة كانت أو نافلة، ويسبح على راحلة أى يصلى النافلة، وصلى سبحة الضحى أى صلاة الضحى، ومنه فلولا أنه كان من المسبّحين أى من المصلّين، والسبحة خرزات معروفة منظومة.

وقال التفتازانى -وتبعه الجوهرى-: والسبحة التى يسبح بها، وهو يقتضى كونها عربية، وقال الأزهرى: كلمة مولدة، وجمعها سبح مثل غرفة وغرف -انتهى ملخّصًا-.

وفى القاموس[2]: السبحة خرزات للتسبيح تعدد الدعاء وصلاة التطوّع، وبالفتح: الثياب من جلود -انتهى-.

وفى "شمس العلوم[3]: السبحة الصلاة، يقال: قضيت سبحتى، والسبحة الخرزات التى يسبح بها، وجمعها سبح -انتهى-.

---

(١) قوله: "للشهاب" هو أحمد بن محمد القيومى ثم الحموى، ثم قال ابن حجر: اشتغل ومهر، وتميّز فى العربية عند أبى حبان، وتوطّن حماة، وكان فاضلا كاملا عالـمًا، عارفًا بالفقه واللغة، توفى سنة نيف وسبعين وسبعمائة، كذا فى "بغية السيوطى". (النفحة)

(٢) قوله: "فى القاموس" هو لمجد الدين محمد بن يعقوب بن محمد بن إبراهيم الفيروزآبادى الشيرازى الشافعى ولد ٧٢٩ بكارزون، تفقه ببلاده، ومهر فى اللغة، ودخل الشام والقاهرة، وجال البلاد، وقرر فى قضاء زبيد، وله تصانيف: منها: شرح صحيح البخارى والقاموس وطبقات الخفية وغير ذلك، كذا فى "البغية".

(٣) قوله: "وفى شمس العلوم" هو لنشوران بن سعيد بن نشوان اليمنى الحميرى أبو سعيد العلامة المعتزلى، كان أوحد عصره فقيهًا نبيهًا عالـمًا كاملا محقّقًا لغويًا متقنًا عارفًا بالنحو واللغة والأصول والفروع والأنساب والتواريخ، شاعرًا فصيحً، صنف شمس العلو، سلك فيه مسلكًا جديدًا، واختار مسلكًا غريبًا واختصره، وسمّاه ضياء العلوم، مات يوم الجمعة رابعة عشر ذى الحجة ٥٧٣، كذا فى "البغية".

الفصل الأول
فى سرد الأحاديث الواردة فى إباحة العد بالأنامل والحصى والنوى ونحو ذلك

وهى مجوزة لاتخاذ السبحة، وعد الأذكار بها، فإنه لا فرق بينه وبين ذلك، أخرج أبو داود[١] عن عائشة بنت سعد بن أبى وقاص عن أبيها أنه دخل مع رسول الله ﷺ على امرأة بين يديها نوى أو حصى تسبح به، فقال: أخبرك بما هو أيسر عليك من هذا، أو أفضل، فقال: سبحان الله عدد ما خلق فى السماء، وسبحان الله عدد ما خلق فى الأرض، وسبحان الله عدد ما خلق بين ذلك، وسبحان الله عدد ما هو خالق، والله أكبر مثل ذلك، والحمد لله مثل ذلك، ولا إله إلا مثل ذلك، ولا حول ولا قوّة إلا بالله مثل ذلك.

وأخرجه أيضًا الترمذى[٢]، وقال: حديث حسن غريب من حديث سعد، وقد أورده المنذرى فى "كتاب الترغيب والترهيب"[٣] معزوًا إلى أبى داود والترمذى

---

(١) قوله: "أخرج أبو داود" هو سليمان بن الأشعث بن بشر بن شداد على ما قاله محمد بن عبد العزيز الهاشمى، سليمان بن الأشعث بن بشر بن شداد بن عمرو بن عامر على ما ذكره عبد الرحمن بن أبى حاتم، أو سليمان بن الأشعث بن إسحاق بن بشير بن شداد على ما قاله ابن واسه، أصله من سجتان، ولد ٢٠٢، ورحل وبرع في العلوم، قال أحمد بن ياسين: كان أحد حفاظ الإسلام للحديث وسنده وعلله، وكانت وفاته ٢٧٥، كذا ذكره الذهبى فى "سير النبلاء".

(٢) قوله: "أخرجه أيضًا الترمذى... إلخ" هو أبو عيسى محمد بن عيسى بن سورة الترمذى، نسبة إلى ترمذ الحافظ سمع أبا قتيبة وأبا مصعب وغيرهما، وكان ضريرًا، وقيل: ولد أكمه، أحد العلماء الحفاظ الأعلام، له تصانيف كثيرة، وكتابه الجامع أحسن الكتب وأكثرها فائدة وأحسنها ترتيبًا، وكانت وفاته بترمذ فى رجب ٢٧٩، كذا فى "جامع الأصول" لابن الأثير الجزرى.

(٣) قوله: "وقد أورده المنذرى فى كتاب الترغيب... إلخ" هو الحافظ عبد العظيم بن عبد القوى المصرى ولد بمصر ٥٨١، وتفقّه وطلب وبرع، وصار عديم النظير فى معرفة الحديث على اختلاف فنونه، متبحّرًا فى معرفة معانيه ومشكله، مات فى ذى القعدة ٦١٥، كذا فى "حسن المحاضرة فى

والنسائی[1] وابن حبان[2] والحاكم[3]، وقال: قال الحاكم: صحيح الإسناد.

وأورده السيوطی فی رسالته "المنحة فی السبحة"، والجزری[4] فی "الحصن الحصين" منسوبًا إلى المذكورين، و إلى ابن ماجة[5]، وأخرج أبو داود والترمذی والنسائی عن ابن عمرو قال: رأيت النبی ﷺ يعقد التسبيح.

زاد أبو داود منقولا عن بعض رواته: بيمينه، وفی رواية الترمذی: بيده، وقال: هذا حسن غريب من هذا الوجه من حديث الأعمش عن عطاء بن السائب عن أبيه عن عبد الله بن عمرو، وروى شعبة والثوری هذا الحديث عن عطاء بن السائب بطوله، وفی الباب عن يسيرة بنت ياسر -انتهى-، وقد ذكره السيوطی فی "الجامع الصغير" فی

أخبار مصر والقاهرة" للسيوطی.

(۱) قوله: "والنسائی" هو عبد الرحمن أحمد بن شعيب بن علی، ولد ۲۱۵، ومات بمكة ۳۰۳، أحد الأئمة الحفاظ، لقی المشايخ الكبار، وأخذ عنهم، وصنف السنن، فقيل له: أكل صحيح، قال: لا فجر والصحيح، وسمّاه بـ"المجتبی"، كذا فی "جامع الأصول".

(۲) قوله: "وابن حبان" هو أبو حاتم محمد بن حبان بن أحمد البستی، نسبة إلى بست -بضم الباء- إمام عصره فی السنن والرجال واللغة والفقه والوعظ، مات بوطنه فی شوال ۲٥٤، كذا فی "أنساب أبی عبد الكريم السمعانی".

(۳) قوله: "والحاكم" هو أبو عبد الله محمد بن عبد الله بن محمد ابن حمدويه النيسابوری، ولد ۳۲۱، ورحل فی طلب الحديث، وقلد القضاء بنيسابور ۳٥۹، فعرف بالحاكم، ومات ٤۰٥، كذا فی "طبقات الشافعية" لابن شهبة وغيره. (النفحة)

(٤) قوله: "والجزری" هو أبو الخير محمد بن محمد الدمشقی الجزری، نسبة إلى جزيرة ابن عمر، ولد فی رمضان ٥٥۱، مهر فی القراءات والحديث وغير ذلك، وتوجه من القدس إلى الروم، ثم إلى بلاد فارس، وولی قضاء شيراز، ومات هناك ۸۳۳، كذا فی "الإنس الجليل فی تاريخ القدس والخليل" لمجير الدين الحنبلی، وقد بسطت فی ترجمته وتراجم أولاده فی "التعليقات السنية على الفوائد البهية فی تراجم الحنفية".

(٥) قوله: "وإلى ابن ماجة" هو محمد بن يزيد أبو عبد الله القزوينی كان حافظًا صادقًا واسع العلم، ولد ۲۰۹، وتوفی فی رمضان ۲۷۳، وماجة لقب لأبيه يزيد، قاله: أبو يعلى الخليلی، كذا فی "سير النبلاء"، وقيل: ماجة اسم أمه.

حديث البشير النذير مسندًا إلى الترمذى والنسائى والحاكم.

قال العزيزى[1] فى "السراج المنير شرح الجامع الصغير": معناه يعد التسبيح على أصابعه لتشهد له، فإنهنّ مستنطقات مسؤولات -انتهى-.

وأخرج الترمذى من طريق هاشم عن كنانة مولى صفية عنها قالت: دخل على رسول الله ﷺ وبين يدى أربعة آلاف نواة أسبح بها، قال: لقد سبحت بهذه إلا أعلمك بأكثر مما سبحت به، فقلت: بلى! قال: قولى: سبحان الله عدد خلقه، قال الترمذى: هذا حديث غريب، لا نعرفه من حديث صفية إلا من هذا الوجه من حديث هاشم بن سعيد الكوفى، وليس إسناده بمعروف، وفى الباب عن ابن عباس -انتهى-.

وقد أورده المنذرى والجزرى منسوبًا إليه، وإلى الحاكم، والسيوطى منسوبًا إليهما، وإلى الطبرانى[2]، وأخرج الترمذى والحاكم عن يسيرة عليكنّ بالتسبيح والتهليل والتقديس، وأعقدن بالأنامل، فإنهنّ مسؤولات مستنطقات، ولا تغفلن فتنسين الرحمة.

قال العزيزى: يسيرة -بمثناة تحتية مضمومة وسين مهملة وراء بينهما مثناة تحتية- وهى بنت ياسر، قال الشيخ -أى محمد الحجازى-: حديث حسن --انتهى-.

وقد أورده السيوطى فى "المنحة" منسوبًا إلى ابن أبى شيبة[3] وأبى داود والترمذى

---

(١) قوله: "قال العزيزى... إلخ" هو على بن أحمد بن نور الدين محمد بن إبراهيم العزيزى الشافعى، نسبة إلى العزيزية من شرقية مصر، كان إمامًا فقيهًا محدثًا حافظًا متقنًا ذكيًا قوى الحفظ، أخذ عن النور الشبراطسى، وشاركه فى شيوخه، وتوفى ببولاق ١٠٧٥، كذا فى "خلاصة الأثر فى أعيان القرن الحادى عشر" لمحمد بن فضل الله الدمشقى.

(٢) قوله: "وإلى الطبرانى" هو أبو القاسم سليمان بن أحمد بن أيوب اللخمى الطبرانى، نسبة إلى طبرية مدينة من الأردن، صاحب المعاجم المشهورة، كان ثقة صدوقًا عارفًا واسع الحفظ بصيرًا بالعلل والرجال كثير التصانيف النافعة، توفى بإصبهان فى ذى القعدة ٣٦٠، كذا فى "العبر بأخبار من غبر" للذهبى وغيره.

(٣) قوله: "إلى ابن أبى شيبة" هو صاحب المصنف عبد الله بن محمد بن أبى شيبة إبراهيم بن عثمان العبسى، نسبة إلى بنى عبس، قال أبو زرعة: ما رأيت أحفظ منه، توفى ٢٣٥، كذا فى "مرآة الجنان" لليافعى. (النفحة بتحشية النزهة)

والنسائي والحاكم، وذكر أن الحاكم صحّحه، ولفظ أبى داود عنها أن النبى ﷺ أمرهنّ أن يراعين بالتكبير والتقديس والتهليل وأن يعقدن بالأنامل، فإنهنّ مسؤولات مستنطقات.

وفي "الاستيعاب في أحوال الأصحاب" لابن عبد البر[1]: يسيرة الأنصارية يكنى أم ياسر، وقيل: بل هي يسيرة بنت ياسر تكنى أم حميضة، كانت من المهاجرات المبايعات من حديثها عن النبى ﷺ أنه قال: «يا نساء المؤمنات عليكن بالتسبيح والتهليل والتقديس وأعقدن بالأنامل فإنهنّ مسؤولات مستنطقات» -انتهى-.

وأخرج أبو داود فى باب ما يكره من ذكر الرجل ما يكون من إصابة أهل من كتاب النكاح، عن أبى نضرة حدثنى شيخ من طفاوة قال: تثويت أبا هريرة بالمدينة، فلم أرَ رجلا من أصحاب رسول الله ﷺ أشدّ تشميرًا ولا أقوم على ضيف منه، فبينما أنا عنده يومًا، وهو على سرير له معه كيس فيه حصى، أو نوى، وأسفل منه جارية له سوداء، وهو يسبح بها حتى إذا نفذ ما فى الكيس ألقاه إليها، فجمعته فأعادته فى الكيس، فرفعته إليه، فقال: "ألا أحدثك عن رسول الله...؟" الحديث.

قال السيوطى فى "مرقاة الصعود إلى سنن أبى داود": ومعنى تثويت تضيفت ونزلت عنده ضيفًا -انتهى-.

وفى "المنحة فى السبحة" للجلال السيوطى: أنه أخرج أحمد[2] فى الزهد: نا عفان نا عبد الواحد بن زياد عن يونس بن عبيد عن أمه، قالت: رأيت أبا صفية رجل من أصحاب رسول الله ﷺ، وكان جارنا، قالت: فكان يسبح بالحصى.

---

(١) قوله: "لابن عبد البر" هو صاحب "الاستذكار" و "التمهيد" شرحى "الموطأ" وغيرهما يوسف بن عبد البر بن محمد بن عبد البر بن عاصم القرطبى المالكى، قال الباجى: لم يكن بأندلس مثله فى الحديث، وقال ابن حزم: لا أعلم فى الكلام على فقه الحديث مثله، وكانت وفاته فى ربيع الآخر ٤٦٣ بشاطبة، وولادته فى ربيع الآخر ٣٦٨، كذا فى "تاريخ ابن خلكان".

(٢) قوله: "أخرج أحمد" هو أحد الأئمة الأربعة أبو عبد الله أحمد بن حنبل الشيبانى البغدادى، وقيل: أحمد بن محمد بن حنبل، ولد ١٠٤، ومات ٢٤١، كان إمامًا فى الفقه والحديث، وبه عرف الصحيح من السقيم والمجروح من المعدل، سمع ببغداد والكوفة والبصرة والحرمين وغيرها، وأخذ عن الشافعى وغيره، كذا فى "أسماء رجال المشكاة" فصاحبه.

وفيه أيضًا: أخرج ابن سعد[١] عن حكيم بن سعد بن أبى وقاص كان يسبح بالحصى، أخرج ابن أبى شيبة فى "مصنفه": عن مولى سعد أن سعدًا كان يسبح بالحصى والنوى، وفيه أيضًا: أخرج أحمد فى الزهد نا بكير أنبأنا ثابت بن عجلان عن القاسم بن عبد الرحمن قال: كان لأبى الدرداء نوى من نوى العجوة فى كيس، فكان إذا صلى الغداة أخرجهنّ يسبح بهن حتى تنفذ.

وفيه أيضًا: أخرج ابن سعد عن أبى هريرة أنه كان يسبح بالنوى المجزع يعنى الذى حك بعضه بعضًا حتى أبيض شيء منه، وترك الباقى على لونه، وكل ما فيه سواد وبياض، فهو مجزع، وفيه أيضًا: أخرج ابن أبى شيبة عن أبى سعيد الخدرى أنه كان يسبح بالحصى، وفيه أيضًا: أخرج البغوى[٢] فى "معجم الصحابة".

وابن عساكر[٣] من طريق معتمد بن سليمان عن عن أبى بن كعب عن جده بقية عن أبى صفية مولى رسول الله ﷺ: "أنه كان يوضع له نطع فيه حصى، فيسبح به إلى نصف النهار، ثم يرفع، فإذا صلّى الأولى أتى به، فيسبح حتى يمسى".

فهذه الأخبار والآثار تنادى بأعلى النداء أن العدّ بالأنامل والنوى والحصى"،

---

(١) قوله: "أخرج ابن سعد" هو محمد بن سعد أبو عبد الله البصرى كاتب الواقدى مصنف "الطبقات المشهورة"، كان إمام عصره لم يكن فى زمانه مثله، توفى ٢٣٠، كذا فى "مرآة الجنان" وغيره.

(٢) قوله: "أخرج البغوى" هو أبو القاسم عبد الله بن محمد بن عبد العزيز عمر عمرًا طويلا، حتى رحل إليه الناس، وسمع من أحمد بن حنبل وعلى بن المدينى وغيرهما، وعنه الطبرى وابن حبان وغيرهما، وكان ثقة عارفًا بالحديث وعلله، ولد ببغداد ٢١٣، ومات ٢١٧، وإنما قيل له: البغوى؛ لأن جده لأمه أحمد بن منيع صاحب "المسند" أصله من بغ بلدة بين مرو وهراة، كذا فى "أنساب السمعانى" وغيره.

(٣) قوله: "وابن عساكر" هو أبو القاسم على بن حسن الدمشقى صاحب التصانيف الكثيرة، كان محدّث الشام فى عصره، ومن أعيان الفقهاء الشافعية، غلب عليه الحديث، وبالغ فى طلبه، ورحل وطوف البلاد، وكان رفيق أبى سعد السمعانى، وكان حافظًا دينًا حسن الكلام على الأحاديث، صنف تاريخ دمشق فى ثمانين مجلدًا وغيره، وكانت وفاته ٤٩٩، ومات ٥٧١، كذا فى "تاريخ ابن خلكان". (النفحة)

وأمثال ذلك أمر مندوب قد رغب إليه النبى ﷺ، وأقر عليه، واختاره أصحابه نجوم الاهتداء، فمن حكم بكراهة ذلك، فقوله مردود عليه لا ينبغى أن يعول، ويعتمد عليه، ومن المعلوم أنه لا فرق بين العدّ بالنوى، وأمثاله المنثورة وبين العدّ بالنوى وأشباهها المنظومة، فإذا ثبت جواز الأول بهذه الجملة ثبت جواز اتخاذ السبحة.

الفصل الثانى
فى ما يدلّ على جواز اتّخاذ السبحة
من الحجة الواضحة

أخرج أبو نعيم[1] فى "حلية الأولياء" فى ترجمة أبى هريرة: نا أحمد بن جعفر بن حمدان نا عبد الله بن أحمد بن حنبل نا الحسن الصباح نا زيد بن الحباب عن عبد الواحد بن موسى قال: أخبرنى نعيم بن محيريز بن أبى هريرة عن جده أبى هريرة: "أنه كان له خيط فيه ألفا عقدة، فلا ينام حتى يسبح به".

وأخرج ابن سعد فى "الطبقات" على ما نقله السيوطى: أنبأنا عبيد الله بن موسى أنبأنا إسرائيل عن جابر عن امرأة حدثته عن فاطمة بنت الحسين بن على بن أبى طالب: "أنها كانت تسبح بخيط معقود فيها".

فهذان الأثران يخبران بجواز العدّ بالسبحة المتداولة، إذ لا فرق بينها وبين خيط العقدة، فإن السبحة ليست حقيقتها إلا أن ينظم قدر من نوى، أو قطعات العظم، أو الخشبة، أو الحجر، أو الدرر، أو غير ذلك فى خيط، فيصير كخيط فيها نبذ من العقدة.

---

(١) قوله: "أخرج أبو نعيم" هو أحمد بن عبد الله الإصفهانى كان من مشايخ الحديث الثقات المعمول بحديثهم، ولد ٣٣٤، ومات فى صفر ٤٢٠، كذا قال صاحب "المشكاة" فى أسماء رجاله، والذهبى فى "تذكرة الحفاظ" لا سنة ثلاث بعد أربعمائة، كما ذكره بعض أفاضل عصرنا فى القصد الثانى من "إتحاف النبلاء".

الفصل الثالث
فى ذكر حديث مرفوع فى ما نحن فيه
ليعلم أن جواز اتّخاذ السبحة مما لا ريب فيه

أخرج الديلمى[1] فى "مسند الفردوس": أنبأ قدوس بن عبد الله أنبأنا أبو عبيد الله الحسين بن فنجويه الثقفى نا على بن محمد نا محمد بن هارون بن عيسى بن منصور الهاشمى، ثنى محمد بن على بن حمزة العلوى، ثنى عبد الصمد بن موسى، حدثتنى

---

(١) قوله: "أخرج الديلمى" هو الحافظ شهر دار، مات ٥٥٨، وأبوه صاحب "الفردوس" و "تاريخ همدان"، شيرويه بن شهر دار بن شيرويه بن فنا خسرو أبو شجاع الديلمى الهمدانى، ولد ٤٤٥، ورحل فى طلب الحديث.

قال: يحيى بن محمدة كان شابًا حسنًا ذكى القلب صلب السنة، مات فى تاسع عشرة رجب ٥٠٩، كذا فى "سير النبلاء" للذهبى، و "كشف الظنون عن أسامى الكتب والفنون"، و "فردوس الأخبار بمأثور الخطاب المخرج على كتاب الشهاب فى الحديث" لأبى شجاع شيرويه بن شهر دار بن شيرويه الهمدانى الديلمى.

أورد فيه عشرة آلاف حديث، ورتّبها على حروف المعجم مجردة عن الأسانيد، ووضع علامات مخرجة، ثم جمع ولده الحافظ شهر دار، المتوفى ٥٥٨ أسانيد، ورتبه ترتيبًا حسنًا، وسمّاه مسند الفردوس -انتهى-.

ونقل أحمد بن حجر الملكى الهيثمى فى رسالته "شن الغارة" عن فتاوى ابن الصلاح: أن أبا شجاع الديلمى أبو شجاع شيرويه الهمدانى صاحب "كتاب الفردوس" جمع فيه بين الصحيح والسقيم، وبلغ به الحال إلى أن أخرج أشياء عن الموضوع-انتهى-.

وفى "تذكرة الحفاظ" للذهبى: شيرويه بن شهر دار بن شيرويه بن فنا خسرو الديلمى المحدّث الحافظ مفيد همدان، ومصنف تاريخها وكتاب الفردوس سمع يوسف بن محمد بن يوسف المستملى وسفيان بن الحسين بن فنجويه وعبد الحميد بن الحسن وأبا الفضل محمد بن عثمان الفومسانى وخلائق بهمدان، وعبد الوهاب بن مندة بإصبهان قال يحيى بن مندة: هو شابّ كيّس حسن الخلق ذكيّ القلب صلب فى السنة.

قلت: هو الحسن المعرفة وغيره أتقن، منه روى عنه ابنه شهر دار ومحمد بن الفضل الإسفرائينى والحافظ أبو موسى المدنى، توفى فى تاسع رجب ٥٠٩ -انتهى ملخّصًا-. (النفحة)

زينب بنت سليمان بن على، حدثتنى أم الحسين بنت جعفر بن الحسن عن أمها عن جدها عن على قال: قال رسول الله صلّى الله عليه وعلى آله وسلّم: «نعم المذكر السبحة»، كذا أورده السيوطى مشيرًا إلى إثبات المقصد بالقول النبوى.

لكن تعصبه شيخ شيخى محمد بن الأمير الأزهرى فى رسالته التى ذكر فيها أسانيده باحتمال أن يكون المراد بالسبحة الصلاة، وبعدم صحة الحديث حيث قال بعد ذكر الحديث المسلسل بالسبحة للسيوطى رسالة لطيفة سمّاه "المنحة فى السبحة": ذكر فيها تسبيح جماعة من الصحابة بالنوى، أو بخيط فيه عقد كأبى هريرة وغيره، وذكر فيه اطّلاعه ﷺ على من أعد نوى لتسبيحه، فقال: أعلمك أكثر من ذلك، وأسهل سبحان الله عدد ما خلق، ويحمل على عادته الشريفة من التيسير على أمته، وذكر فيها حديثًا أخرجه الديلمى فى "مسند الفردوس" بسند طويل عن على مرفوعًا: «نعم المذكر السبحة»، ولا تظهر صحته، ويحتمل تفسير السبحة بالصلاة النافلة، كما هو أحد معانيه -انتهى-.

قلت: يؤيد هذا الاحتمال ورود استعمال السبحة فى هذا المعنى فى كثير من المرويّات مع أنه لم تكن السبحة المعروفة فى زمن رسول الله ﷺ كما قال على القارئ[1] فى "مرقاة المفاتيح شرح مشكاة المصابيح" فى شرح حديث: «من توضأ فأحسن الوضوء ثم أتى الجمعة فاستمع وأنصت غفر له ما بينه وبين الجمعة وزيادة ثلاثة أيام ومن مس

(١) قوله: "كما قال على القارئ" هو على بن محمد سلطان الهروى الحنفى، نزيل مكة، وقيل: على بن سلطان محمد.

له تصانيف كثيرة مفيدة: منها: شرح المشكاة، وشرح الموطأ، وشرح مسند الإمام، وشرح الشفاء، وشرح الشمائل، ورسائل كثيرة ذكرت كثيرًا منها فى "التعليقات السنية على الفوائد البهية".

قال صاحب "خلاصة الأثر فى أعيان القرن الحادى عشر": أحد صدور العلم فرد عصره الباهر السمت فى التحقيق، ولد بهراة، ورحل إلى مكة، وأخذ بها عن أبى الحسن البكرى والشهاب أحمد بن حجر الهيتمى والشيخ عبد الله السندى وغيرهم، واشتهر ذكره ودار سيته، وكانت وفاته بمكة فى شوال ١٠١٤ -انتهى ملخصًا-.

وأرّخ بعض أفاضل عصرنا فى "إتحاف النبلاء" وفاته ١٠١٢، وليس بصحيح، فلا تلتفت إليه. (النفحة بتحشية النزهة لمؤلفه)

الحصى فقد لغا»، أخرجه أبو داود وغيره.

المراد بمسّ الحصى تسوية الأرض للسجود، فإنهم كانوا يسجدون عليها، وقيل: تقليب السبحة وحدها، ذكره الطيبى: وفيه أن السبحة المعروفة لم تكن فى زمن النبى ﷺ -انتهى-.

وقد يقال: عدم كون السبحة المتداولة فى العهد النبوى لا يمنع حمل السبحة الواقعة فى الحديث المذكور عليها، فقد أخبر النبى صلّى الله عليه وعلى آله وسلّم عن كثير من الأشياء التى حدثت بعده، فيحتمل أن يكون هذا منها.

وأما عدم الصحة فلا يقدح فى المرام؛ لأن الحديث الضعيف معتبر فى فضائل الأعمال على ما صرح به جماعة من الأعلام، ومن ثم أورده السيوطى فى معرض الاستدلال.

وكذا على القارئ حيث قال فى "المرقاة" فى باب الذكر بعد الصلاة: صح أن النبى ﷺ كان يعد الذكر بيمينه، وورد أنه قال: وأعقدوه بالأنامل، فإنهنّ مسؤولات مستنطقات، وجاء بسند ضعيف عن على مرفوعًا: «نعم المذكر السبحة».

وعن أبى هريرة: "أنه كان له خيط فيه ألفا عقدة، فلا ينام حتى يسبح به"، وفى رواية: "أنه كان يسبح بالنوى".

وقال ابن حجر: الروايات فى تسبيح بالنوى والحصى كثيرة عن الصحابة، وبعض أمهات المؤمنين، بل رآها النبى ﷺ وأقرها -انتهى-.

الفصل الرابع
فى بيان أن السبحة كانت مستعملة فى زمان الصحابة

وقد مرّ: "أن أبا هريرة كان يسبح بخيط فيه ألفا عقدة"، وهو عين وجود السبحة، وورد فى حديث مسلسل أن الحسن البصرى كان يستعمل السبحة، وكان هو فى عصر الصحابة، وهو ما أجازنى به الوالد الماجد مولانا عبد الحليم المرحوم فى رابع شعبان

خمس وثمانين بعد الألف والمائتين، وقد رأيت ملازمته للسبحة، قال: أجزتك بما أجازنى به الشيخ عبد الغنى الدهلوى نزيل المدينة المنورة مؤلف إنجاح الحاجة بشرح سنن ابن ماجة بن الشيخ المرحوم أبى سعيد المجددى الدهلوى، وكان فى السنة الثمانين بعد الألف والمائتين فى المدينة المنورة، وقد رأى فى يده سبحة، قال: أجزتك بما يجوز لى روايته مما هو مذكور فى ثبت شيخنا الشيخ عابد السندى نزيل المدينة يعنى حصر الشارد عنه، قال: هو فى حصر الشارد ناولنى الشيخ يوسف بن محمد بن علاء الدين المزجاجى سبحة، قال: ناولنى الشيخ عبد الخالق بن أبى بكر المزجاجى، ورأيت فى يده سبحة، قال: ناولنيها الشيخ محمد حياة السندى، ورأيتها فى يده، قال: ناولنيها الشيخ عبد الله بن سالم البصرى، ورأيتها فى يده، وقال: ناولنيها محمد بن علاء الدين الباهلى، ورأيتها فى يده، قال: ناولنيها أبو النجا سالم بن محدم السنهورى، ورأيتها فى يده، قال: ناولنيها النجم محمد بن أحمد بن على الغيطى، ورأيتها فى يده، قال: ناولنيها الشيخ زكريا الأنصارى، ورأيتها فى يده، قال: ناولنيها الحافظ ابن حجر، ورأيتها فى يده، قال: ناولنيها مجد الدين يعقوب الفيروزآبادى صاحب القاموس، ورأيتها فى يده، ح وأجازنى شيخ أهل مكة الشيخ أحمد دحلان مؤلف السيرة النبوية فى ذى القعدة من السنة التاسعة والسبعين بمكة، ورأيت السبحة فى يده، قال: أجزتك بما أجازنى به خاتمة العلماء المحقّقين العلامة الشيخ عثمان بن الشيخ حسن الدمياطى الشافعى بما أجازه أشياخه من علماء الجامع الأزهر، وهم كثيرون أجلهم العلامة محمد الأمير.

قال: هو فى رسالته: أجازنى الشيخ شهاب الدين أحمد الجوهرى عن شيخه عبد الله بن سالم البصرى المكى، قال: ناولنى السبحة الشيخ محمد بن سليمان المغربى ناولها له أبو عثمان الجزائرى عن أبى عثمان المقرئى عن سيدى أحمد حجى عن سيدى إبراهيم عن أبى الفتح المراغى عن أبى العباس أحمد بن أبى بكر الرداد عن مجد الدين الفيروزآبادى قال: ناولنيها جمال الدين يوسف بن محمد، ورأيتها فى يده، قال: ناولنيها تقى الدين بن أبى الثناء محمود بن على، ورأيتها فى يده، قال: ناولنيها محيى الدين عبد الصمد بن أبى الحسن المقرئى، ورأيتها فى يده، قال: ناولنيها أبى، ورأيتها فى يده، قال: ناولنيها أبو الفضل محمد بن ناصر، ورأيتها فى يده، قال: ناولنيها محمد بن

عبد الله بن أحمد السمرقندى، ورأيتها فى يده، قال: ناولنيها أبو بكر محمد بن على السلامى الحداد، ورأيتها فى يده، قال: ناولنيها أبو نضر عبد الوهاب بن عبد الله، ورأيتها فى يده، قال: ناولنيها أبو الحسن على بن الحسن بن القاسم الصوفى، ورأيتها فى يده، قال: ناولنيها أبو الحسن المالكى، ورأيتها فى يده.

فقلت له: يا أستاذ! وأنت إلى الآن مع السبحة، قال: كذلك رأيت أستاذى الجنيد، فقلت: يا أستاذى! أنت إلى الآن مع السبحة، قال: كذلك رأيت أستاذى سرى السقطى، وفى يده سبحة، فقلت: يا أستاذ! أنت إلى الآن مع السبحة، قال: كذلك رأيت أستاذى معروف الكرخى، فسألته عما سألتنى عنه، فقال: كذلك رأيت أستاذى بشر الحافى، وفى يده سبحة، فسألته كما سألتنى عنه، فقال: رأيت أستاذى عمر المكى، وفى يده سبحة، فسألته لما سألتنى عنه، فقال: رأيت أستاذى الحسن البصرى، وفى يده سبحة، فقلت: يا أستاذ مع عظم شأنك، وحسن عبادتك أنت إلى الآن مع السبحة، فقال لى: هذا شيء، كذا استعملناه فى البدايات ما كنا نتركه فى النهايات، أنى أحبّ أن أذكر الله بقلبى ويدى ولسانى.

قال محمد الأمير فى رسالته: قال الشيخ أبو العباس الرداد: تبين من قول الحسن: إن السبحة كانت موجودة فى زمن الصحابة؛ لأن بدايته فى زمنهم، قلت: فعلم أنها لا تصح فى زمنه صلّى الله عليه وعلى آله وسلّم، ولا اشتهر من عدها من خلفاء -انتهى-.

وقال الشيخ عابد: أهل المسلسلات قد أورد، وهذا المسلسل، وأشار السخاوى إلى غالب طرقه، وقال: إن مدار روايته على أبى الحسن الصوفى، وقد رمى بالوضع، ورواية عمر المكى عن الحسن البصرى معضل، ثم سلسله من طريق آخر وسكت عنه.

وظهر من هذا المسلسل أن السبحة كانت متخذة فى عهد الصحابة، وذلك لأن بداية الحسن كانت فى زمنهم، فقد رأى عثمان وعليًا وطلحة، وكان يوم الدار ابن أربع عشرة سنة، وقد روى عن خلق كثير من الصحابة، وقصة جُوَيريّة أول دليل عليه، ولذلك ألف السيوطى فيه رسالة مستقلة -انتهى-.

وقال سالم عبد الله بن سالم البصرى المكى فى رسالته "الإمداد فى علوّ الأسانيد" بعد ما ذكر طريق والده، كما ذكره الأمير: قال أبو العباس الرداد: تبين من قول الحسن

البصرى أن السبحة كانت موجودة متّخذة فى عهد الصحابة لقوله: هذا شىء كنا استعملناه فى البدايات، وبداية الحسن من غير شك، كانت مع أصحاب رسول الله ﷺ، فإنه ولد بسنتين بقيتا من خلافة عمر رضى الله تعالى عنه، ورأى عثمان وعليّا وطلحة، وحضر يوم الدار فى قضية عثمان، وعمره أربع عشرة سنة، وروى عن عثمان وعمران بن حصين ومعقل بن يسار وأبى بكرة وأبى موسى وابن عباس وجابر، وخلق كثير من الصحابة، والخلاف فى رواية عن على مشهور -انتهى-.

وذكر السيوطى هذا المسلسل من طريق أبى عبد الله محمد بن أبى بكر، قال: أخبرنى الإمام أبو العباس أحمد بن أبى المحاسن يوسف بقراءتى عليه، ورأيت فى يده سبحة، قال: أخبرنى الإمام أبو العباس أبو الظفر يوسف بن محمد بن مسعود الترمذى، ورأيت فى يده سبحة، قال: قرأت على شيخنا أبى الثناء، ورأيت فى يده سبحة، قال: أخبرنا عبد الصمد أحمد بن عبد القادر، ورأيت فى يده سبحة، قال: أخبرنا أبو محمد يوسف بن عبد الرحمن ابن على، ورأيت فى يده سبحة، قال: أخبرنا أبى، ورأيت فى يده سبحة، قال: قرأت على أبى الفضل بن ناصر، ورأيت فى يده سبحة بسنده المذكور.

ثم قال: فلو لم يكن فى اتّخاذ السبحة غير موافقة هؤلاء السادة، والدخول سلكهم لصارت بهذا الاعتبار من أهم الأمور وآكدها، فكيف وهى مذكرة لله تعالى؛ لأن الإنسان قلّ أن يراها إلا بذكر الله، وهذا من أعظم فوائدها، وبذلك كان يسمّيها بعض السلف -انتهى-.

الفصل الخامس
فى نصوص العلماء على جواز اتّخاذ السبحة غير ما مر فى أثناء الفصول السابقة

قال على القارئ فى "المرقاة" فى شرح حديث سعد المذكور فى الفصل الأول: هذا أصل صحيح لتقريره ﷺ تلك المرأة، إذ لا فرق بين المنظومة والمنثورة، ولا يعتدّ قول من عدّها بدعة، وقد قال المشايخ: إنها سوط الشيطان. ورئى من الجنيد سبحة فى يده

حال انتهاءه، فسئل عنه، فقال: شىء وصلنا به إلى الله كيف نتركه، ولعل هذا أحد معانى قولهم: النهاية هى الرجوع إلى البداية -انتهى-.

وقال السيوطى فى "المنحة": لم ينقل عن أحد من السلف، ولا من الخلف المنع من جواز عدّ الذكر بالسبحة بعمل كان أكثرهم يعدّونه بها، ولا يرونه مكروهًا، وقد رئى بعضهم يعد تسبيحًا، فقيل له: أتعد على الله، فقال: لا، ولكنى أعدّ له -انتهى-.

وقال: محمد بن محمد بن محمد[1] الشهير بـ"ابن بصير" حاج الحلبى فى "حلية المحلى شرح منية المصلى" بعد ما ذكر حديث سعد ويسيرة هذه الأحاديث مما تشهد بجواز اتّخاذ السبحة المعروفة لإحصاء عدد التسبيح وغيره من الأذكار من غير أن يتوقف على ورود شىء خاصّ فيها بعينها، بل حديث سعد كالنصّ فى ذلك، إذ لا تزيد السبحة على مضمونه، إلا بضم النوى ونحوه فى خيط، ومثل ذلك لا يظهر تأثيره فى المنع، فلا جرم أن نقل اتّخاذها، والعمل بها عن جماعة من السادة الأخيار -انتهى-.

وفى "البحر الرائق"[2] بعد ما ذكر حديث سعد هذا الحديث ونحوه: مما يشهد بأنه لا بأس باتّخاذ السبحة المعروفة لإحصاء عدد الأفكار، إذ لا يزيد السبحة على مضمون هذا الحديث إلا بضم النوى، ونحوه فى خيط، وذلك لا يظهر تأثيره فى المنع اللّهم إلا إذا ترتب عليها رياء وسمعة، فلا كلام لنا فيه -انتهى-.

---

(١) قوله: "وقال محمد بن محمد. . .إلخ" هو تلميذ للشيخ بن الهمام والحافظ ابن حجر وشرحه للمنية يدل على تبحّره، وسعة نظره ورجحان فكره، ولو جعل من أرباب الترجيح، فهو رأى يحتجّ، وقال العلامة حيوة السندى المدنى فى رسالته "فتح الغفور فى وضع الأيدى على الصدور": إنه تلو ابن الهمام فى التحقيق وسعة الاطّلاع -انتهى- وذكر صاحب "كشف الظنون" بأن وفاته كانت ٨٦٩.

(٢) قوله: "فى البحر الرائق" هو شرح كنز الدقائق للفاضل زين العابدين بن إبراهيم بن نجيم الحنفى صاحب "الأشباه والنظائر" وفتح الغفار شرح المنار والفتاوى، والرسائل الكثيرة النافعة.

قال النجم الغزى فى "الكواكب السائرة فى أعيان المائة العاشرة" فى ترجمته: إنه أخذ العلوم عن جماعة منهم الشيخ شرف الدين البلقينى والشهاب بن الشلبى وأمين الدين بن عبد العالى، وأفتى فى حيوة أشياخه، وانتفع به خلائق، وكانت وفاته ٩٦٩ -انتهى ملخّصًا- وذكرابنه أحمد بن نجم فى ديباجة الرسائل الدينية أن وفاته فى شعبان ٩٧٠، وهذا هو الصحيح.

وفى "الدر المختار"(١): لا بأس باتّخاذ السبحة بغير رياء، كما بسطه فى "البحر" -انتهى-.

وفى "المرقاة" فى شرح حديث يسيرة فيه جواز عدّ الأذكار بسبحة الأبرار، وقد كان لأبي هريرة خيط عقد كثيرة يسبح بها، وزعم أنها بدعة غير صحيح لوجود أصلها فى السنة، ولقوله ﷺ: «أصحابى كالنجوم بأيهم اقتديتم اهتديتم»، وإنما العقد بالأنامل دلالة على الأفضل، ويدلّ عليه التعليل بقوله: فإنهنّ أى الأنامل مسؤولات مستنطقات... اهـ.

وفى "الإرشاد والتطريز فى فضل ذكر الله وتلاوة كتابه العزيز" للقطب اليافعى(٢): رأى بعضهم فى يد الجنيد سبحة، فقال له: أنت مع شرفك تأخذ بيدك سبحة، فقال: طريق وصلت به إلى ربى لا أفارقه.

قلت: ولم يزل الأكابر من الشيوخ السالكين أولى التحقيق، والإخبار من المريدين

---

(١) قوله: "وفى الدر المختار" هو شرح لتنوير الأبصار لعلاء الدين محمد بن على بن محمد بن على بن عبد الرحمن الدمشقى المعروف بـ"الحصكفى"، نسبة إلى حصن كيفا من ديار بكر على خلاف قياس.

كان عالـمًا محدثًا فقيهًا نحويًا قوى الحفظ جيد التقرير والتحرير، ولد بدمشق، وقرأ على والده، وعلى محمد المحاسنى خطيب دمشق، وانتفع به حتى أجازه ١٠٦٢، وأخذ برملة عن خير الدين الرملى، وسافر إلى الروم ١٠٧٣، وتولى المدرسة، ثم صار مفتى الشام.

وصنف التصانيف المفيدة: منها: خزائن الأسرار شرح تنوير الأبصار ومختصره الدر المختار، والمنتقى شرح الملتقى، ومختصر الفتاوى الصوفية، وتعليقات على البخارى وعلى البيضاوى، وغير ذلك، وتوفى بدمشق عاشر شوال١٠٨٨، كذا فى "خلاصة الأثر". (لنفحة بتحشية النزهة لمؤلفه)

(٢) قوله: "للقطب اليافعى" هو صاحب "مرآة الجنان" فى التاريخ وغيره عبد الله بن على بن سليمان أن فلاح اليمنى الشافعى أبو السعادات، ولد اليمن قبل سبعمائة بسنتين، أو ثلاث، وأخذ عن محمد بن أحمد الذهبى المعروف بـ"البصال"، وعن شرف الدين أحمد مفتى عدن، ونشأ على خير وصلاح، وحج ٧١٢، وجاور بمكة من ٧١٨، ولازم المشايخ، ورحل إلى قدس ومصر ودمشق وغيرها.

قال الإسنوى: كان كثير التصانيف، واشتهر ذكره وبعد صيته، وتوفى بمكة فى جمادى الأخرى ٧٣٠، كذا فى "الدرر الكامنة فى أعيان المائة الثامنة" للحافظ أحمد بن حجر العسقلانى.

والناسكين أولى التوفيق يستحسنون السبحة، وقد رأيت فى بعض المنامات سبحتين عند النبى ﷺ بعد ما رأيت كأنى فى جماعة من الصالحين، وفيهم شيخنا أبو عبد الله محمد بن أحمد الذهبى، وشيخنا وسيدنا الشيخ مسعود إذ قد أقبل النبى ﷺ كأنه البدر الطالع، وهو يحمل فى رواءه شيئًا قاصدًا ذلك الجمع، فأعطاه وإذا هو شىء أخضر من ثمار الفواكه، فقلت: يا رسول الله! نصيبى، فأشار إلى أن أمشى، فمشيت بعده، فدخل بيتًا، ثم صعد غرفة فصعدت، وإذا فى زواية الغرفة من تلك الفاكهة المذكورة، فغرف له منها بكفّيه الكريمتين، ورأيت فى الغرفة السبحتين المذكورتين.

وذكر بعض النساء الخيرات أنها رأت النبى ﷺ فأطالت الكلام، ثم قالت: ما أشتهى أن أفارقك، فأخذ ترابًا أبيض من جدار القبلة، ووضع فى كفّه اليسرى، ثم نحت فى الأرض بكفّه اليمنى، فنبع ماء، فغرف غرفة بكفه اليمنى، وعجن به التراب الذى فى اليسرى، وأخذ السبحة التى كانت معها فلطخها بذلك الطين، ثم وضع السبحة على جسمه المبارك أحد طرفيها على صدره، والآخر على وجهه، ثم أعطاها إياها، و قال: إن أردت أن لا تفارقينى فلا تفارقى هذه السبحة، ثم استيقظت، وأثر الطين فى السبحة.

وأخبرنى بعض الأخيار، وهو زوج تلك المرأة أن أثر الطين المذكور باقٍ فى السبحة، قلت: والظاهر أنه ﷺ أراد بملازمة السبحة التسبيح بها -انتهى-.

قلت: وهذا من أحسن الحجج على جواز اتّخاذ السبحة وتحسينه؛ لأن من رأى النبى ﷺ فى المنام، فقد رأى الحق، فإن الشيطان لا يتمثّل به[1] على ما أخرجه ثقات الأعلام، فمن رأى النبى ﷺ فى المنام يستحسن شيئًا لم يدل الدليل الصحيح على كونه

---

(١) قوله: "لا يتمثّل به" لقوله ﷺ: «من رآنى فى المنام فقد رآنى فإن الشيطان لا يتمثّل بى»، أخرجه البخارى وأحمد والترمذى من حديث أنس، وفى رواية مسلم عن حديث أبى هريرة: «من رآنى فى المنام فيرانى فى اليقظة -أو قال- فكأنما رآنى فى اليقظة فإن الشيطان لا يتمثّل بى»، وفى رواية البخارى ومسلم من حديث أبى قتادة: «من رآنى فقد رأى الحق»، ولمسلم من حديث جابر: «من رآنى فى المنام فقد رآنى فإنه لا ينبغى للشيطان أن يتمثّل فى صورتى»، وفى رواية أخرى له: «فإنه لا ينبغى للشيطان أن يتشبّه بى»، وفى رواية أخرى لمسلم والبخارى من حديث أبى قتادة: «من رآنى فقد رأى الحق فإن الشيطان لا يتراءى أن يتمثّل بى»، والأخبار فى هذا الباب كثيرة وشواهدها شهيرة. (النفحة بتحشية النزهة لمؤلفه)

قبيحًا، فهو حسن[١]، وما رآه النبى ﷺ حسنًا، فهو عند الله حسن.

---

(١) قوله: "فهو حسن" كما قال عبد الله بن أبى جمرة الأندلسى المالكى فى شرح مختصر البخارى المسمّى بـ "بهجة النفوس": من رآه فى صورة حسنة، فذلك حسن فى دين الرائى، وإن كان فى جوارحه شين، أو نقص، فذلك خلل فى الرائى من جهة الدين، وهذا هو الحق، فقد جرب ذلك، فوجد على هذا الأسلوب، وكذلك يقال فى كلامه عليه السلام فى النوم: إنه يعرض على سنة، فما وافقها، فهو حق، وما خالفها، فالخلل فى سمع الرائى فرديًا لذات الكريمة حق، والخلل إنما فى سمع الرائى وبصره، وهذا خير ما سمعته فى ذلك -انتهى ملخّصًا-.

ويؤيده ما ذكره السيوطى فى "تنوير الحوالك على موطأ مالك": أنه وقع فى زمن شيخ الإسلام عزّ الدين بن عبد السلام أن رجلا رأى النبى ﷺ فى النوم، فقال له: اذهب إلى موضع كذا فأحضره، فإن فيه ركازًا فخذه لك، ولا خمس عليك فيه، فلما أصبح، ذهب إلى ذلك الموضع فحضره، فوجد الركاز فاستفتى علماء عصره، فأتوه بأنه لا خمس عليه لصحة الرؤيا، و أفتى الشيخ عز الدين بأنه عليه الخمس، وقال أكثر ما ينزل منامه منزلة حديث، روى بإسناد صحيح، وقد عارضه ما هو أصحّ منه، وهو الحديث المخرج فى "الصحيحين" فى الركاز الخمس، فيقدم عليه -انتهى-.

ولعلك تتفطن من ههنا أن من قال: المنام ليس بحجة، ليس مراده كما يفهمه العوام، أن كل منام كائنًا ما كان ليس بحجة، بل أراد منام غير النبى ﷺ ومنامه المخالف للثابت بأدلة شريعته الظاهرة، فإن قلت: فلو رأى أحد النبى ﷺ، يوجب عليه شيئًا هو مباح فى شرعه، فهل يكون ذلك حجة، ويجب عليه ذلك أم يبقى فى درجة الإباحة؟

قلت: قد اختلف فيه: فمن قائل يقول: لا يجب عليه؛ لأن كلامه إنما يكون موجبًا، ولازم الإطاعة، إذا صدر عنه فى زمان التشريع، وهو زمان حياته الدنيوية، وأما كلامه فى الحياة الأخروية فليس بموجب.

ومن قائل: يلزم عليه ذلك؛ لأنه لا شبهة فى رؤية النبى ﷺ لعدم الإمكان تصور الشيطان به، فليست رؤيته كرؤية غيره، وهو ﷺ حيّ كحياته فى عالم الدنيا، فيلزم إطاعة قوله فى هذه الحالة أيضًا لتلك الحالة غاية ما فى الباب أن لا يكون هو حجة على غيره.

فإن قلت: يخالف ما ذكرت ما ذكره محمد الخطيب الشربينى الشافعى فى "الإقناع شرح مختصر أبى شجاع" أنه لا عبرة لقول من قال: أخبرنى النبى ﷺ فى النوم، بأن الليلة أول رمضان، فلا يصحّ الصوم به بالإجماع لفقد ضبط الرائى، لا للشك فى الرؤية -انتهى-.

قلت: لا مخالفة، فإنه إنما لم يكن الاعتبار له ههنا؛ لأنه ﷺ علق الصوم برؤية الهلال، حيث قال: «صوموا لرؤيته وأفطروا لرؤيته»، أخرجه مسلم والترمذى وغيرهما، فإذا لم يرَ أحد الهلال ما لم يصح صوم رمضان المتعلق بها بمجرد ذلك المنام؛ لكونه مخالفًا لشرعه الثابت، فيحمل على خلل فى

الفصل السادس
فى دفع الشبه الواردة الباعثة على قبح اتّخاذ السبحة

فمنها أنه لم يكن فى العهد النبوى، فيكون بدعة، وكل بدعة ضلالة، وجوابه أن البدعة التى حكم عليها بالضلالة، إنما هى البدعة الشرعية، وهى ما لم يوجد فى القرون الثلاثة، ولم يدل عليه دليل من الأدلة الأربعة، كما حققته فى رسالتى "إقامة الحجة على أن الإكثار فى التعبّد ليس ببدعة"، واتّخاذ السبحة وعدّ الأذكار بذلك ليس كذلك.

أما أولا فلدلالة أحاديث مطلق العدّ على جوازه، وأما ثانيًا فلوجود نظيره عن أبى هريرة وغيره، وأما ثالثًا فلاتّخاذ الحسن البصرى، وفى عهد الصحابة، وأما رابعًا فلتحسين النبى ﷺ اتّخاذه على أحد الاحتمالين فى «نعم المذكر السبحة»، وأما خامسًا

فهم الرائى، أو سمعه -فافهم واستقم-.

وممن اختار أن أمره المنامى ليس بموجب، لا للشك فى الرؤية، بل لعدم الاعتماد على الضبط الإمام محيى الدين النووى الشافعى، كما نقله الشهاب أحمد الخفاجى الحنفى فى "نسيم الرياض شرح شفاء القاضى عياض"، حيث قال: اعلم أنه حكى عن الأشعرى والقشيرى وأصحابه أنهم قالوا: إن النبى ﷺ ليس بنبى فى قبره، وإن رسالته انقطعت بموته، وقد شنع عليهم بذلك جماعة، وقالوا: بتكفيرهم.

وقال السبكى: إنه افتراء عليهم، وقد كتب بذلك إلى الآفاق، وكيف يقال: مثله مع ما صح فى الحديث من أن الأنبياء أحياء فى قبورهم يصلّون دائمًا.

فهم هذا عنهم الكرامية وادّعوا أنه لازم لمذهبهم، ولازم المذهب ليس بمذهب، فإنه ﷺ حيّ فى قبره، باقٍ على ما كان عليه، حتى سئل النووى عمن رآه فى منامه يأمره بأمر، هل يجب عليه أم لا؟

فأجاب بأنه إن لم يخالف الشرع، وكان له فى خاصة نفسه ينبغى العمل به، وإنما لم يجب؛ لأن النائم لم يضبط ما قيل له، وربما لم يفهمه، أو يكون إشارة ربما يحتاج إلى التأويل، وهو كلام حسن، فلا ينافى قوله ﷺ: «من رآنى فقد رآنى حقًا» الحديث -انتهى كلامه-.

وفى موضع آخر من "نسيم الرياض": إذا رأى أحد النبى ﷺ فى منامه، وأمره بأمر، هل يلزمه العمل بما قاله؟ فيه تفصيل: فإن وافق الشرع، فله العمل به، ولا يلزم أمر غيره به، وما عداه لا يلزمه العمل به؛ لأن الرؤيا لا يضبطها النائم، ويحتمل التأويل، وهذا هو الصحيح، وفيه كلام ليس هذا محله -انتهى-. (النفحة)

فلوجود تجويز ذلك من النبى ﷺ فى المنام حسب ما رآه الأعلام.

وبوجه آخر لا شبهة فى وجودها فى عهد الصحابة والتابعين من غير نكير منهم على المتّخذين، وما وجد فى عهد الصحابة على هذا الطريق، فليس ببدعة على التحقيق لحديث: «أصحابى كالنجوم بأيهم اقتديتم اهتديتم»[1]، وغير ذلك من الأخبار التى ذكرتها فى رسالتى "تحفة الأخيار فى إحياء سنة سيد الأبرار".

وبوجه آخر لا ريب فى أن السبحة اتخذها جماعة من التابعين وأتباعهم، ومن بعدهم من جماعات الفقهاء والمحدّثين، والمتصوّفة الناسكين واستحسنوها ولازموها، ولم يروِ أحد منهم أنهم استقبحوها، وما كان كذلك، فهو ليس بضلالة، بل هو حسن لا محالة، يقول ابن مسعود: "ما رآه المسلمون حسنًا، فهو عند الله حسن"، آخرجه أحمد والبزار[2] والطيالسى[3]، والطبرانى وأبو نعيم وغيرهم.

---

(١) قوله: "أصحابى كالنجوم...إلخ" هذا الحديث أخرجه الدارقطنى وابن عبد البر وعبد بن حميد والبزار والقضائى وغيرهم بطرق كثيرة يشدّ بعضها بعضًا، وفى أكثرها مقال، وقد طال الكلام عليه، فذكر الفاضل معين فى "دراسات اللبيب فى الأسوة الحسنة بالحبيب": أنه حديث موضوع، وقد اقتدى بالبزار وابن حزم، ولم يصب لا المقتدى ولا الإمام، بل الحق أنه حديث ضعيف، كما ذكره البيهقى، أو حسن، كما نقله السيد فى حواشى "المشكاة" عن الصنعانى، وذكر عبد الوهاب الشعرانى فى "الميزان": أنه صحيح عند أهل الكشف، وقد بسطت فى تحقيق هذا الحديث فى رسالتى "تحفة الأخيار فى إحياء سنة سيد الأبرار"، وفى تعليقاتى عليها المسمّاة بـ"نخبة الأنظار" بما لا مزيد عليه، فليراجع إليهما.

(٢) قوله: "والبزار" هو صاحب المسند المعروف أبو بكر أحمد بن عمرو بن عبد الخالق البصرى، كان حافظًا، سمع من هدبة بن خالد وإسماعيل بن سيف والحسن بن على الواسطى وغيرهم، وعنه عبد الباقى بن قانع وغيره، وكان ثقة صنّف المسند، وتكلم على الأحاديث، مات بالرملة ١٠٩٢، كذا فى "أنساب السمعانى".

(٣) قوله: "والطيالسى" هو أبو داود سليمان بن داود بن الجارود الطيالسى، نسبة إلى الطيالسة، جمع الطيلسان، أصله من فارس، سكن بصرة، وروى عن شعبة والثورى وهشام الدستوائى وغيرهم، وصنّف مسندًا، وروى عنه أحمد وعلى بن المدينى وأبو بكر بن أبى شيبة وغيرهم.

قال أحمد العجلى: كان بصريًا ثقة، وقال وكيع: ما بقى أحد أحفظ لحديث رسول الله ﷺ الطويل من أبى داود، ولد ١٢٣، ومات ٢٠٣ فى ربيع الأول، كذا قال السمعانى.

بل نسبه محمد[١] فی "الموطأ" إلى النبى ﷺ[٢]، فإن المراد بالمسلمين فيه زبدتهم وعمدتهم، وهم العلماء بالكتاب والسنة الأتقياء عن المشتبه والحرام، كذا قال القارئ فی "المرقاة شرح المشكاة".

ومنها أن فی اتّخاذ السبحة شبهة الرياء والسمعة، فيجب اجتنابها، وترك الأخذ بها، جوابه: أن اتّخاذها إذا كان مفضيًا إلى الرياء، فلا ريب فی الامتناع عنها، وكذلك كل تطوع، أو مباح، إذا أفضى إلى الرياء واجب الامتناع، ولا كلام فيه إنما الكلام إذا خلا عن هذه الشبهة لا سيما إذا اقترن به التشبّه بالأجلة.

ومنها أنه لو كانَ فيه حسن ما لاتّخذها النبى ﷺ، وهدى أصحابه إليها، وإذ ليس فليس، وجوابه: أنه ليس أن كل ما لم يفعله النبى ﷺ بنفسه، فهو ليس بحسن، فإن ما رغب إليه، أو قرر عليه، أو على نظير له وجد بين يديه أيضًا حسن.

ومنها أن بعض الفقهاء قد حكم على أن مطلق العدّ بدعة، فما بالك بالعدّ بالسبحة، والأمر إذا دار بين الحسن والابتداع ترك حذرًا عن شبهة الاختراع، وجوابه: أن قول من قال: مطلق العدّ بدعة مردود بنص النبى ﷺ وفعله، وفعل أصحابه الأجلّة.

والأمر الدائر بين الحسن والابتداع، إنما يترك إذا تساوى فيه طرفا الحسن والابتداع، وههنا قد ترجّح جانب الحسن بالوجوه العديدة، فيكون العبرة لها لا للشبهة السخيفة.

---

(١) قوله: "بل نسبه محمد" هو محمد بن الحسن الشيبانی، أجلّ تلامذة الإمام أبی حنيفة صاحب الكتب المبسوطة فی الفقه والحديث، المتوفی ١٨٩، وترجمته مبسوطة فی تصانيفی كـ "مقدمة الهداية"، و"النافع الكبير من يطالع الجامع الصغير" و"الفوائد البهية" وغيرها.

(٢) قوله: "إلى النبى ﷺ" حيث قال فی باب قيام رمضان: لا بأس بالصلاة فی شهر رمضان أن يصلی الناس تطوعًا بإمام؛ لأن المسلمين قد أجمعوا على ذلك، ورأوه حسنًا، وقد روى عن النبی ﷺ أنه قال: «ما رآه المؤمنون حسنًا فهو عند الله حسن وما رآه المسلمون قبيحًا فهو عند الله قبيح» -انتهى-.

ولم يزل علماء مذهبنا وعلماء غير مذهبنا يرفعون هذا الحديث فی القديم والحديث، والثابت عند جماعة المحدّثين أنه موقوف على ابن مسعود.

وإن شئت تحقيق كل ذلك، فارجع إلى رسالتی "تحفة الأخيار فی إحياء سنة سيد الأبرار"، وفی تعليقاتی عليها المسمّاة بـ "نخبة الأنظار" وحواشی على "موطأ محمد" المسمّاة بـ "التعليق الممجّد" -وفّقنا الله لاختتامها كما منّ علينا ببداءها. (النفحة)

الفصل السابع
فى فوائد اتّخاذ السبحة

فمنها: أنها مذكرة لله تعالى كما مرّ، ومنها الاستعانة على دوام الذكر، فإن الإنسان كلما رآها، ذكر أنها آلة للذكر، فقاده إلى ذكر ربّه، ذكره السيوطى.

ومنها: أن فى اتّخاذها اقتداء الجماعة المتصوّفة المتنسّكين والعلماء المحدّثين، و «من تشبه بقوم فهو منهم»، أخرجه أبو داود وغيره مرفوعًا إلى النبى ﷺ.

ومنها: أن فيه نجاةً من المهالك الدنيوية والأخروية، كما حكى السيوطى عن بعض الثقات أنه أخبره أنه كان مع قافلة فى درب بيت المقدس، فقام عليهم سرية عرب وجردوا القافلة جميعهم، وجردونى معهم، فلما أخذوا عمامتى سقطت سبحة من رأسى، فلما رأوها، قالوا: هذا صاحب سبحة، فردوا على ما كان أخذنى، وانصرفت سالـمًا منهم، قال السيوطى: فانظر يا أخى! إلى أهل الآلة المباركة الظاهرة، وما جمع فيه من خير الدنيا والآخرة.

ومنها: أن فيه أداء لأكثر الأذكار المحدودة الواردة المعدوده، كما قال السيوطى: المقصود أن أكثر الذكر المعدود، والذى جاءت به السنة لا ينحصر بالأنامل غالبًا، ولو أمكن حصره لكان الاشتغال بذلك يذهب الخشوع -انتهى-.

الفصل الثامن
فى أسامى السبحة غير السبحة

ذكر السيوطى أن بعض السلف كان يسميها بالمذكرة، وكان بعضهم يسميها حبل الوصل، وبعضهم رابطة القلوب -انتهى-.

وقال اليافعى فى الإرشاد والتطريز: السبحة على ثلاثة أقسام:

مسبحة -بالسين المهملة- وهى التى يسبح بها، ومشبحة -بالشين المعجمة- وهى

البطالة، ومذبحة: وهى آلتى يديرها صاحبها، وهو يغتاب الناس ويؤذيهم، وفى ذلك أقول:

وكم من مسبحات علقت فى حلوق مذبحات للرقاب
لقد فى غيبة عمّت وطمّت مصيبات بها كم من مصاب
بمقراض من النيران قرض لساد ذات قرض واغتياب

-انتهى-.

قلت: وفى بلادنا يقال لها: التسبيح إطلاقًا لاسم ذى الآلة على الآلة.

الفصل التاسع
فى حكم عدّ الآيات والتسبيحات
وغير ذلك فى الصلاة

اعلم أنه له صور:

الأولى: العدّ باللسان، والثانية: العدّ بالقلب، والثالثة: العدّ بالغمر برؤوس الأصابع، والرابعة: العدّ باليد، والخامسة: العدّ بالسبحة ونحو ذلك.

أما الأولى: فهى مفسدة للصلاة اتفاقًا، صرّح به ابن نجيم فى "البحر الرائق"، وشيخ زاده[1] فى "مجمع الأنهر شرح ملتقى الأبحر" وغيرهما.

وأما الثانية: فهى جائزة غير مكرّوهة اتفاقًا، صرح به العينى[2] فى "منحة السلوك

---

(١) قوله: "وشيخ زاده" هو قاضى القضاة بالعساكر الرومية عبد الر حمن بن الشيخ محمد بن سليمان، المتوفى ١٠٧٨، فرغ من تأليف "مجمع الأنهر" ١٠٧٧، كذا فى "كشف الظنون عن أسامى الكتب والفنون".

(٢) قوله: "صرّح به العينى" هو صاحب "البناية شرح الهداية" و "رمز الحقائق شرح كنز الدقائق" و "عمدة القارئ شرح صحيح البخارى"، وهو قاضى القضاة محمود بن أحمد بن موسى بدر الدين الحنفى، ولد فى رمضان ٧١٢ بحلب، وكان أبوه قاضيًا بعين تابه، فنسب إليها، وقدم القاهرة ٧١٧، وأخذ عن زين الدين العراقى وغيره، ومات ٨٥٥، كذا فى معجم الحافظ ابن حجر وغيره،

شرح تحفة الملوك"، وابن نجيم فى "البحر" وغيرهما، وكذا فى "المحيط"[1] و "الخلاصة": أن الحفظ بالقلب لا يكره، وفى "الإيضاح": إشارة إلى أنه يكره العدّ بالقلب أيضًا؛ لأن فيه شغلا بالبال، ذكره العينى فى "البناية شرح الهداية".

وقال الحلبى فى "حلية المحلى" بعد ما نقل عن "غاية البيان"[2]: إن الحفظ بالقلب لا يكره اتفاقًا، فما أشار إليه فى "الإيضاح": أنه يكره العدّ بالقلب أيضًا؛ لأن فيه شغل البال، والإخلال بالخشوع، كما ذكره صاحب "المنافع"، فيه نظر -انتهى-.

قلت: وجه النظر ظاهر، فإنه بعد تسليم أن الإخلال بالخشوع يوجب الكراهة، يقال: لا بد أن يكون هذا القدر معفوًا إقامة لحدود الأذكار الواردة فى الصلوات كصلاة التسبيح وغيرها، فإنه إذا لم يعدّها باليد، ولا بالخيط، ولم يحفظها بالقلب، كيف يؤديها على حدها.

وأما الثالثة: فهى أيضًا غير مكروهة اتفاقًا، نص عليه العينى فى "المنحة"، وابن نجيم فى "البحر"، وبه صرّح فى "الخلاصة" و "البناية"، وقال قاضى خان[3]: قالوا: إن غمز برؤوس الأصابع لا يكره.

وأما الرابعة والخامسة: فصرحوا بكراهتهما، وعدم إباحتهما عند أبى حنيفة،

وليطلب تفصيل حاله من كتابى "الفوائد البهيّة فى تراجم الحنفية".

(١) قوله: "وكذا فى المحيط...إلخ" المحيط من تصانيف محمود بن الصدر السعيد أحمد بن برهان الدين الكبير عبد العزيز بن عمر بن مازه البخارى، صاحب "الذخيرة" و "شرح الجامع الصغير" و "شرح الزيادات" وغيرها.
والخلاصة من تصانيف طاهر بن أحمد بن عبد الرشيد البخارى، المتوفى ٥٤٢، والإيضاح شرح التجريد كلاهما لركن الإسلام عبد الرحمن بن محمد بن أميرويه الكرمانى، المتوفى ٥٤٣، وكلهم من صدور العلماء الحنفية، وليطلب البسط فى تراجمهم من "الفوائد". (النفحة)

(٢) قوله: "غاية البيان" هو شرح "الهداية" لأمير كاتب بن أمير غازى الإتقانى، نسبة إلى إتقان -بالكسر- بلدة بفاراب، صاحب "شرح المنتخب الحسامى" وغيره، ولد ٦٥٥، ومات ٧٥٩، وليطلب البسط فى حاله من "الفوائد".

(٣) قوله: "وقال قاضى خان" هو حسن بن منصور بن محمود الأوزجندى صاحب "الفتاوى" و "شرح الجامع الصغير" و "الزيادات" وغيرها، المتوفى ٥٩٢، وتفصيله فى "الفوائد".

وقال أبو يوسف ومحمد: لا بأس به؛ لأن المصلّى قد يضطرّ إلى هذا المراعاة سنة القراءة فى الصلاة، والعمل بما جاءت به السنة فى صلاة التسبيح ونحوها، وله أن هذا عمل ليس من أعمال الصلاة، ولا حاجة إليه لمراعاة سنة القراءة؛ لأنه يمكنه أن ينظر فى ما يريد أن يقرأ قبل الشروع فى الصلاة، ولو احتاج إليها عدّها إشارة بقلبه.

ثم من مشايخنا من قال: لا خلاف فى التطوع أنه لا يكره، إنما الخلاف فى المكتوبة، ومنهم من قال: لا خلاف فى المكتوبة أنه يكره، إنما الخلاف فى النوافل.

وقال الفقيه أبو جعفر[1]: وجدت رواية عن أصحابنا أنه يكره فيهما، كذا فى "المحيط البرهانى"، وفى "النهاية"[2]: الصحيح أنه لا يباح العدّ أصلا؛ لأنه ليس فى الكتاب فصل بين الفرض والنفل، وقد يصير العدّ عملا كثيرًا، فيوجب فساد الصلاة، وما ورد فى الأحاديث من قرأ فى الصلاة كذا وكذا مرة ﴿قُلْ هُوَ اللهُ أَحَدٌ﴾، وكذا وكذا تسبيحة، فتلك الأحاديث لم يصححها الثقات، وأما صلاة التسبيح فقد أوردها الثقات، وهى صلاة مباركة فيها ثواب عظيم ومنافع كثيرة، فإنه يقدر أن يحفظ بالقلب وإن احتاج يعدّ بالأنامل، حتى لا يصير عملا كثيرًا -انتهى-.

قلت: الأحاديث التى ذكر أنها لم يصححها الثقات منها ما هى موضوعة، فلا عبرة بها، ومنها ما هى ضعيفة، فتكفى للعمل بها، على ما لا يخفى على من طالع "تنزيه الشريعة"[3] فى الأحاديث الموضوعة" و "تذكرة الموضوعات" لطاهر الفَتنى وغيرهما من

---

(١) قوله: "وقال الفقيه أبو جعفر" هو محمد بن عبد الله محمد بن البلخى الهندوانى، المتوفى ببخارا ٣٦٢، وقد بسطت فى ترجمته فى "الفوائد".

(٢) قوله: "وفى النهاية" هو شرح "الهداية" لحسام الدين الحسين بن على السغناقى، نسبة إلى سغناق -بالكسر- بلدة فى تركستان، المتوفى ٧١٠، وليطلب ذكره من "الفوائد".

(٣) قوله: "تنزيه الشريعة" هو للشيخ أبى الحسن على بن محمد بن عراق الكنانى، المتوفى ٩٦٣، كذا فى "كشف الظنون".

ومؤلف "التذكرة" محمد طاهر الفتنى، نسبة إلى فتن من بلاد كجرات، رئيس محدّثى الهند، صاحب "مجمع البحار" وغيره، المتوفى ٩٨٦، وليطلب البسط فى ترجمته من "التعليقات السنية على الفوائد البهية". (النفحة بتحشية النزهة)

الكتب المعتبرة، ومجرد عدم تصحيح الثقات لها لا يضرها، فإن عدم الصحة لا يستلزم بطلانها، وحينئذٍ فالأولى أن يقال: الأذكار المحدودة الواردة فى الصلاة إن أمكن عدّها بالقلب كأذكار صلاة التسبيح، يكتفى بذلك وإن لم يتيسّر ذلك للكثرة يعدّها بالرؤوس، فإنه غير مكروه بالنصوص، وإن اضطرّ إلى العدّ باليد يعمل بقولهما، كما نقله صاحب "الحلية" عن قاضى خان.

وفى "البحر الرائق": يكره عدّ الآيات والتسبيح، وكذا السور؛ لأنه ليس من أعمال الصلاة، وأطلقه فشمل العدّ فى الفرائض والنوافل جميعًا باتفاق أصحابنا فى ظاهر الرواية، وروى عنهما فى غير ظاهر الرواية: أن العدّ باليد لا بأس به، كذا فى "العناية" وغيره، لكن فى "الكافى": قالا: لا بأس به، فجزم به عنهما -انتهى-.

قلت: وكذا ذكره بصيغة الجزم برهان الدين محمود بن أحمد البخارى فى "المحيط البرهانى"، وذكره عمّه الصدر الشهيد[1] حسام الدين عمر بن عبد العزيز فى "شرح الجامع الصغير" بلفظة "عن"، وكذا ذكره تلميذه صاحب "الهداية"[2].

وقال العينى فى شرحها: ذكره بكلمة "عن"، إشارة إلى أن خلافهما ليس من ظاهر الرواية، ولذا لم يذكر أبو اليسر خلافهما أصلا.

وعن أبى يوسف لا بأس به فى النفل، ومثله عن أبى حنيفة، ذكره فى "التحفة"، وفى "التجريد": ذكر قول محمد مع أبى حنيفة -انتهى-.

وفى "الحلية": لفظ "الذخيرة" قال الفقيه أبو جعفر: وجدت رواية عن أصحابنا أنه يكره فيهما، وهو فى "الخانية" معزوًا إلى أبى حنيفة فقط، ونقل فيها عن أبى يوسف وحده أنه لا بأس به فى المكتوبة والتطوّع، ولم يذكر محمدًا مع واحد منهما.

---

(١) قوله: "الصدر الشهيد" هو شارح "الجامع الصغير" أستاذ صاحب "الهداية"، توفى ٥٣٩، قيل: إنه شافعىّ، والصحيح أنه حنفىّ، كما ذكرته فى "الفوائد".

(٢) قوله: "صاحب الهداية" هو برهان الدين على بن أبى بكر المرغينانى صاحب "مختارات النوازل" و"التجنيس والمزيد" وغيرهما، المتوفى ٥٦٣، وقد بسطت فى ترجمته، وذكر آدابه فى "مقدمة الهداية" وغيره.

وقد اختلف فيه: فقيل: هو مع أبى حنيفة، وممن ذكره معه القدورى[1] فى "التجريد"، بل ذكر فى "البدائع"[2]: أنه ذكره فى "الجامع الصغير" معه، لكن العبد الضعيف لم يرَه فيه على ما هو رواية فخر الإسلام، وقيل: هو مع أبى يوسف، وهو المذكور فى "شرح الجامع الصغير" لفخر الإسلام و"قاضى خان" و"المحيط" لرضى الدين[3]، و"الهداية" وغيرها، لكن بلفظة "عن" قال شارحو "الهداية": وفى ذلك إشارة إلى أن خلافهما ليس فى ظاهر الرواية، ومن ثم لم ينصّ صدر الإسلام ولا شمس الأئمة السرخسى[4] خلافهما، قلت: لكنه فى "الحاوى القدسى"[5] بصيغه جزم -انتهى-.

وفى "البحر: قالوا: محل الخلاف إنما هو العدّ باليد كما وقع به التقييد فى "الهداية"، سواء كان بإصبعه، أو بخيط يمسكه، أما الغمز برؤوس الأصابع والحفظ بالقلب، فلا يكره اتفاقًا، والعدّ باللسان مفسد اتفاقًا، وقيد بالآى والتسبيح؛ لأن عدّ غيرهما مكروه اتفاقًا، كذا فى "غاية البيان" -انتهى-.

وفى "البناية": قيد باليد؛ لأن المكروه العدّ بالأصابع، أو بخيط يمسكه، أما الغمز

---

(١) قوله: "وممن ذكره معه القدورى" هو أحمد بن محمد بن أحمد صاحب المختصر المشهور وغيره، المتوفى ٤٢٠، وليطلب تفصيل ذكره من "الفوائد".

(٢) قوله: "بل ذكر فى البدائع" هو شرح "تحفة الفقهاء" لأبى بكر بن مسعود بن أحمد علاء الدين الكاشانى، المتوفى ٥٨٧، ومتنه لعلاء الدين محمد بن أحمد السمرقندى، وهو تلميذ لصدر الإسلام أبى اليسر محمد بن محمد البزدوى، المتوفى ٤٩٣ أخى فخر الإسلام على بن محمد البزدوى صاحب "الأصول"، المتوفى ٤٨٢، وليطلب تراجمهم من "الفوائد".

(٣) قوله: "لرضى الدين" هو محمد بن محمد السرخسى، المتوفى ٥٤٤، ومحيط غير "المحيط البرهانى"، وكثيرًا ما يشتبه أحدهما بالآخر، وقد أوضحته فى "الفوائد".

(٤) قوله: "ولا شمس الأئمة السرخسى" هو أبو بكر محمد بن أحمد بن أبى سهل شارح "الجامع الصغير" وغيره، المتوفى فى حدود ٢٩٠، والتفصيل فى "الفوائد".

(٥) قوله: "لكنه فى الحاوى القدسى" هو لجمال الدين أحمد بن محمد بن نوح القابسى الغزنوى، المتوفى فى حدود سنة ٦٠٠، ذكره فى "الكشف". (النفحة بتحشية النزهة لمؤلفه)

برؤوس الأصابع والحفظ بالقلب، فلا يكره، كذا في "المحيط" و "الخلاصة"، وخص الآى والتسبيح بالذكر؛ لأن عدّ غيرهما مكروه بالاتفاق.

وفي "ملتقى البحار": لو حرّك أصابعه باليد تحريكًا بليغًا بحيث لو نظر الناظر اليد من بعيد، ظن أنه في غير الصلاة، تفسد صلاته، فإذا لم يكن بليغًا يكره -انتهى-.

وفي "الحلية": وجه القول بعدم الكراهة ما ذكره في "الإمام" عن عطاء بن السائب عن أبيه عن ابن عمر قال: "رأيت رسول الله ﷺ يعدّ الآى في الصلاة"، قال أبو موسى الإصبهاني: هذا حديث غريب، ووجه القول بالكراهة في المكتوبة دون النفل، ما رواه مكحول عن أبي أمامة وواثلة بن الأسقع قالا: "نهى رسول الله ﷺ عن عدّ الآى في المكتوبة، ورخص في السبحة، قال في "الإمام": أيضًا، أخرجه أبو موسى الإصبهاني: بإسناده.

ووجه القول بالكراهة مطلقًا: إن في العدّ باليد ترك سنة اليد، وذلك مكروه، وأيضًا هو ليس من أعمال الصلاة، وكثيره مفسد، فقليله مكروه.

وأجيب عن الأول بأن الإمام أحمد قال: عطاء بن السائب اختلط في آخر عمره، فلا يحتجّ بحديثه إلا إذا علم أن ذلك كان قبل الاختلاط، وهذا مما لا يعلم مع غرابته.

قلت: ويمكن أن يقال أيضًا: إنه واقعة، قال: فلعل ذلك كان منه في أول الأمر حين كان العمل مباحًا في الصلاة مع أنه ليس نصًا في الأصابع، فيجوز أن يكون بغمز رؤوس الأصابع، ثم الذي في سنن أبي داود والنسائي والترمذي بإسناد حسن عن عبد الله بن عمرو بن العاص: "رأيت رسول الله يعقد التسبيح"، وزاد أبو داود: "وبيمينه"، وليس فيه في الصلاة.

وأما الثاني فلا يتمّ الجواب عنه بأن المراد أنه رخص برؤوس الأصابع ونحوها في النافلة؛ لأن الفرض أن العدّ بغمز رؤوس الأصابع ونحوها مرخّص فيه في المكتوبة والنافلة، بل الحق أنه إن ثبت هذا على وجه يقوم به الحجة في مثل هذا المطلوب، ترجّح القول بعدم الكراهة في النافلة، وإلا فالقول قول بالكراهة في الصلاة مطلقًا مرادًا بها الكراهة التنزيهيّة -انتهى-.

قلت: المرويّ في "سنن أبي داود" وغيره عن عبد الله بن عمرو بن العاص قد

أخرجه الطبرانى عنه بلفظ: «كان رسول الله ﷺ يعدّ الآى فى الصلاة»، فزاد لفظة "فى الصلاة"، وهو على تقدير ثبوته محمول على وقوعه فى بعض أوقاته فى تطوعاته.

والحق أن كراهته إن كانت فى المكتوبة تحريميّة، ففى النافلة تنزيهية لأن النافلة تتحمل ما لا تتحمله المكتوبة، وأما تسويتهما فى الكراهة التنزيهيّة، كما أفاده صاحب "الحلية"، أو فى الكراهة التحريميّة، كما يستفاد من "النهاية" مما يتكلّم فيه.

الفصل العاشر
فى ذكر الأقوال فى عدّ الأذكار خارج الصلاة

قال قاضى خان فى "فتاواه": اختلف المشايخ فى كراهة عدّ الآى والتسبيح خارج الصلاة -انتهى- ومثله فى "خزانة المفتين"[1].

وفى "النهاية": السلف كانوا يختلفون فى العدّ فى غير الصلاة، فمنهم من يكره، والصواب أن لا ينهى الضعفاء عن العدّ بالنواة فى خارجها -انتهى-.

وفى "النهاية": قيد بالصلاة لعدم الكراهة فى خارج الصلاة، خلافًا لفخر الإسلام حيث قال: إن عدّ التسبيح فى غير الصلاة بدعة، وكان السلف يقولون: تذنب ولا تحصى، وتسبح وتحصى -انتهى-.

وفى "شرح النقاية" لمحمود بن إلياس الرومى: السلف كانوا يختلفون فى عدّ الآى والتسبيح فى غير الصلاة، فمنهم من كان يكره ذلك، ومنهم من يقول: بدعة؛ لقول السلف: تذنب ولا تحصى، وتسبح وتحصى، وقال مشايخنا: الصواب أن لا ينهى الضعفاء عن العدّ بالنواة -انتهى-.

وفى "تبيين الحقائق شرح كنز الدقائق" للزيلعى[2]: اختلفوا فى عدّ التسبيح خارج

(١) قوله: "ومثله فى خزانة المفتين" هو لصاحب "الشافى شرح الوافى" حسين بن محمد لسمعانى الحنفى، فرغ عنه ٧٤٠، ذكره صاحب "الكشف". (النفحة)

(٢) قوله: "للزيلعى" هو عثمان بن على فخر الدين، المتوفى٧٤٣هـ، وهو غير الزيلعى مخرج حاديث "الهداية" عبد الله بن يوسف، كما أوضحته فى "الفوائد".

الصلاة، فمنهم من كره ذلك ليكون العدّ من الرياء أقرب من الإقرار بالتقصير، وعن ابن مسعود: "أنه رأى رجلا يفعل ذلك، فقال: أُعدد ذنوبك لتستغفر منها"، وفى "المستصفى": لا يكره خارج الصلاة فى الصحيح -انتهى-.

وفى "الحلية" ثم فى "شرح الجامع الصغير" لقاضى خان: اختلف المشايخ فى كراهة العدّ خارج الصلاة، فقيل: يكره لقول السلف: تذنب ولا تحصى، وتسبح وتحصى، وعن عمر: "أنه لما رأى من يفعل ذلك قال: اعدد ذنوبك وتستغفر منها وأنت مستغنٍ عن عدّ التسبيح"، وقيل: لا يكره

قال فى "المستصفى"[1]: وهو الصحيح؛ لأنه أسكن للقلوب، وأجلب للنشاط، وفى "خزانة الأكمل"[2]: بعد أن حكى الخلاف بين الإمام وصاحبيه فى الكراهة فى الصلاة، وأجمعوا أنه لا ينهى الضعفاء عن عدّ النوى للتسبيحات خارج الصلاة، فإنه أسكن للقلوب.

قلت: والظاهر عدم الكراهة خارج الصلاة مطلقًا؛ لحديث عبد الله بن عمرو الذى رويناه آنفًا، ولما عن يسيرة قال لنا رسول الله ﷺ: «عليكنّ بالتسبيح واعقدن بالأنامل فإنهنّ مسؤولات مستنطقات ولا تغفلن فتنسينّ الرحمة»، أخرجه الترمذى بهذا اللفظ، وقال: حديث غريب، إنما نعرفه من حديث هانئ بن عثمان.

ورواه أبو داود بلفظ: «أن النبى ﷺ أمرهنّ أن يراعين بالتكبير والتقديس وأن يعقدن بالأنامل فإنهنّ مسؤولات مستنطقات»، وحسّن النووى إسنادهما، ولما عن سعد بن أبى وقاص: "أنه دخل مع رسول الله صلّى الله عليه وعلى آله وسلّم على امرأة وبين يديها نوى -أو حصى- تسبح به، فقال: ألا أخبرك بما هو أيسر عليك من هذا وأفضل، فقال: سبحان الله عدد ما خلق فى السماء، وسبحان الله عدد ما خلق فى الأرض" الحديث، رواه أبو داود والترمذى والنسائى وابن حبان فى "صحيحه"، والحاكم،

---

(١) قوله: "وقال فى المستصفى" هو لعبد الله بن أحمد بن محمود النسفى، صاحب "الكنز" و "المنار" وشرحه، المتوفى ٧١٠، وليطلب ترجمته من "النافع" و"الفوائد".

(٢) قوله: "وفى خزانة الأكمل" هو لأبى عبد الله الجرجانى يوسف بن محمد تلميذ الكرخى على ما قيل، ووفاته على ما قيل: ٥٤٤، وليطلب من "الفوائد".

وقال: صحيح الإسناد، فلم ينهها عن ذلك، وإنما أرشدها إلى ما هو أيسر وأفضل، ولو كان مكروهًا لبيّن لها، وما عن عمر إن ثبت لا يعارض هذا، كما هو غير خافٍ على المتأمّل -انتهى-.

قلت: يشير بهذا إلى ما ذكره شيخه ابن الهمام[1] في "فتح القدير": أن قول الصحابى حجة عندنا، فيجب تقليده إذا لم ينفهِ شيء من السنة، وههنا النهى المستفاد عن أثر عمر وابن مسعود قد نفته الأحاديث الصحيحة الثابتة المجوزة للعدّ فعلا وتقريرًا، فلا يؤخذ بهما، هذا إذا ثبت الأثران بالسند الثابت، وإلا فلا يجوز معارضة الأحاديث المرفوعة الثابتة بهما، مع أن دلالتهما على المنع والكراهة موضع التنازع، بل الظاهر أنهما من قبيل سدّ الذرائع، وإرشاد أن الأهم تقديم الأهم فالأهم.

والحاصل: أن فى عدّ الأذكار خارج الصلاة لأصحابنا الحنفية أقوالا ثلاثة: الكراهة مطلقًا، وعدم الكراهة مطلقًا ما لم يستلزم رياءً، والتفصيل بين الضعفاء والأقوياء.

والظاهر بل الصحيح الذى لا يجوز غيره، والصواب الذى لا يصح غيره هو عدم الكراهة مطلقًا لدلالة الأحاديث الصحيحة على ذلك إشارةً ونصًّا.

وأما القائلون بالكراهة مطلقًا، فليس عندهم دليل يدل على ذلك، ولا يثبت كراهة شيء بدون ذلك، وغاية ما تعلقوا به قول بعض الصحابة، وكلام بعض السلف من أهل الإنابة، ودلالتهما على ما فهموه ممنوع، وبعد تسليم ذلك الأخذ بهما مع مخالفة ما هو أقوى منهما مقدوح.

وأعجب منه قولهم: بكونه بدعة مع وروده فى السنة، فهل يقول أحد لأمر ارتكبه النبى ﷺ بنفسه، وقرر عليه غيره: إنه مكروه، أو بدعة، بل لو لم يثبت ذلك عن الحضرة النبوية، وثبت من فعل بعض الصحابة كفى فى ارتفاع اسم البدعة، فكيف وقد وجد ههنا الأمران بشهادة البرهان، وغاية العذر ممن ذهب إلى الكراهة عدم اطّلاعه على

(١) قوله: "شيخه ابن الهمام" هو محمد بن همام الدين عبد الواحد الشهير بـ"الكمال"، صاحب "التحرير" وغيره، المتوفى ٨٦١، وليطلب ذكره من "الفوائد" وحواشيها. (النفحة بتحشية النزهة لمؤلفه)

الأحاديث السابقة.

وأما في "خزانة الروايات"[1] نقلا عن السافري في تعليل الكراهة؛ لما روي: أنه ﷺ رأى رجلا يسبح، فقال: تسبح وتحصي وتذنب ولا تحصي" انتهى، فغير معتمد عليه، فإنه لم يوجد هذا القول مرفوعًا، إنما هو كلام بعض الصحابة موقوف عليه.

ولا يخفى على الناظر المتبحّر ما في "خزانة الروايات من الأخبار الواهيات والأحاديث المختلفات"، فلا عبرة له في الباب عند الثقات، وإن صح ذلك مرفوعًا، كان الكلام كالكلام، فلا يكون قادحًا في المرام، ولعلك تتفطن من ههنا أنه لا عبرة لمذهب التفصيل لفقدان الدليل.

الخاتمة

في أمور متفرقة باقية

فائدة:

قيل: العقد بالأنامل أفضل من السبحة، وقيل: إن أمن من الغلط، فهو أولى، وإلا فهي أولى، كذا ذكره القارئ في "المرقاة شرح المشكاة"، قلت: القول الأخير بالحق أحرى وما سواه أخزى.

فرع:

يجوز أن يكون خيط السبحة من الحرير؛ لما أن المحرم إنما هو اللبس لا مطلق استعمال الحرير.

قال محمد أمين الشامي في "رد المحتار" حاشية "الدرّ المختار" في "الدرّ المنتقى" لا تكره الصلاة على سجادة من الإبريسم؛ لأن الحرام هو اللبس، أما الانتفاع بسائر الوجوه: فليس بحرام، كما في صلاة "الجواهر"، وأقره القهستاني وغيره، قلت: ومنه يعلم حكم ما كثر السؤال عنه من بند السبحة، فليحفظ، فقوله: هو اللبس أي لو حكمًا كما في "القنية": استعمال اللحاف من الإبريسم لا يجوز؛ لأنه نوع لبس.

بقي الكلام في بند الساعة التي تربط به، ويعقله الرجل بزرّ ثوبه.

---

(١) قوله: "خزانة الروايات" هو للقاضي جكن الهندي الحنفي الساكن بقصبة كن من الكجرات، ذكره صاحب "الكشف". (النفحة بتحشية النزهة لمؤلفه)

والظاهر أنه كبند السبحة الذى تربط به تأمل مثله بند المفاتيح، وبنود الميزان ولبقة الدواة، وكذا الكتابة فى ورق الحرير، وكيس المصحف والدراهم، وما يغطّى به الأوانى وما تلفّ فيه الثياب، وهو المسمّى بـ "قجه" ونحو ذلك مما فيه انتفاع بدون لبس، أو ما يشبه اللبس -انتهى-.

وفى "الزواجر عن اقتراف الكبائر" لابن حجر(١) المكى الهيتمى الشافعى: يحل نحو الجلوس على الحرير بحائل ولو رقيقًا، ومن استعماله المحرم التدثّر به.

ويحل جعل الطراز منه على الكم إذا كان بقدر أربعة أصابع، وخيط السبحة وعلم الرمح وكيس المصحف -انتهى-.

عجيبة:

أخرج بن عساكر على ما ذكره السيوطى كان فى يد أبى مسلم الخولانى سبحة يسبح بها فنام، والسبحة فى يده فاستدارت، والتفتت على ذراعه وتدور، وتقول: سبحانك يا منبت النبات، ويا دائم الثبات، فقال: هلمى يا أم مسلم، وانظرى إلى أعجب الأعاجيب، فجاءت وهى تدور وتسبح، فلما جلست سكنت.

قال المؤلف -عفا الله جرائمه، وقبل حسناته- هذا آخر الرسالة أتممتها فى ثلاث جلسات خفيفة آخرها فى يوم الأربعاء الخامس والعشرين من جمادى الأولى من شهور السنة الثانية والتسعين بعد الألف والمائتين من هجرة رسول الثقلين صلّى الله عليه وعلى آله رب المشرقين، وآخر كلامنا أن الحمد لله رب العالمين، والصلاة على رسوله محمد وآله وأصحابه أجمعين.

---

(١) قوله: "لابن حجر" وشارح "المنهاج" و "الإرشاد" و "الأربعين" وغيرها أحمد بن محمد على بن حجر التيمى، نسبة إلى محلة أبى التيم من أقاليم مصر الغربية، ولد ٩٠٩، ومات على ما قيل ٩٧٥، وقد بسطت فى ترجمته فى "التعليقات السنية على الفوائد البهيّة".

قال المؤلف: هذا آخر تعليقاتى على "نزهة الفكر فى سبحة الذكر" المسمّاة بـ "النفحة بتحشية النزهة"، فرغت منها فى جلسات خفيفة آخرها فى اليوم الثانى من رجب من شهور سنة اثنتين وتسعين بعد الألف والمائتين من الهجرة على صاحبها أفضل صلاة وتحية. (النفحة بتحشية النزهة لمؤلفه)

فهرس الموضوعات

****

مجموع الإفادات والتحقيقات

للإمام المحدث الفقيه المصلح الكبير الداعي الى عقيدة التوحيد
الخالص وسنته البيضاء العلامة رشيد أحمد الكنكوهي رحمه الله تعالى ١٣٢٣هـ

جمعها وألفها

العلامة الكبير الشيخ المحدث محمد يحيى بن محمد اسمعيل الكاندهلوي رحمه الله

حققها وعلق عليها

العلامة المحدث الشيخ محمد زكريا الكاندهلوي رحمه الله تعالى

وقدم عليها

سماحة الشيخ السيد أبو الحسن على الحسني الندوي

الجزء الرابع

إدارة القرآن والعلوم الإسلامية

دى/٤٣٧ كاردن ايست، كراتشى ٥ باكستان

للإمام المحدث الفقيه الشيخ محمد عبد الحي اللكنوي الهندي
ولد سنة ١٢٦٤هـ، وتوفي سنة ١٣٠٤هـ
رحمه الله تعالى

اعتنى بجمعه وتقديمه وإخراجه

نعيم أشرف نور أحمد

الناشر

الطبعة الأولى: .... ١٤١٩ هـ

الصف والطبع والإخراج: .... بإدارة القرآن كراتشي

اعتنى بإخراجه الفني وتصميمه على الكمبيوتر .... نعيم أشرف نور أحمد

أشرف على طباعته: .... فهيم أشرف نور

من منشورات

إدارة القرآن والعلوم الإسلامية

D/٤٣٧ گارذن ايست كراتشي ٥ - باكستان

الهاتف: ٧٢١٦٤٨٨ فاكس: ٧٢٢٣٦٨٨-٠٠٩٢٢١

E. Mail: quran@digicom.net.pk

ويطلب أيضا من:

المكتبة الإمدادية .... باب العمرة مكة المكرمة - السعودية

مكتبة الإيمان .... السمانية، المدينة المنورة - السعودية

مكتبة الرشد .... الرياض - السعودية

إدارة إسلاميات .... انار كلي لاهور - باكستان

بسم الله الرحمن الرحيم

نحمدك يا من جعلنا من أمة خير من لبس النعلين، وأسألك أن تصلى على حبيبك رسول الثقلين، وعلى آله وصحبه مادام دور القمرين.

أما بعد! فيقول العبد المفتقر إلى رحمة ربه القوى أبو الحسنات محمد عبد الحى اللكنوى الأنصارى -تجاوز الله عن ذنبه الجلى والخفى-: هذه رسالة لطيفة مسماة بـ:

«غاية المقال فيما يتعلق بالنعال»

متضمنة لمقدمة وبابين وخاتمة، بعثنى على تأليفها ما رأيت فى هذا الزمان، زمان شر وطغيان، أن الناس لا يبالون فى لبس النعال، وإن كان على خلاف أمر ذى الجلال، ظانّين أن لبس النعال كيف ما كان مباح، واستعمالها كيف شاء يباح، وهل هذا إلا لعدم الاطلاع على كتب الشرع المنقول، وعدم الالتفات إلى الفروع والأصول، وفقهاءنا الحنفية خصهم الله تعالى بألطافه الخفية، وإن لم يتركوا دقيقة فى هذا الباب، لكنهم ذكروه فى مواضع متفرقة يتعسر جمعها على أولى الألباب، ورجائى من الله تعالى أن تكون هذه الرسالة جامعة لما ذكروه من المسائل والفوائد، حاوية لما استنبطه من الدلائل والزوائد، وما توفيقى إلا بالله، عليه توكلت وإليه أنيب، فهو حسبى ونعم المجيب.

المقدمة

في تحقيق لفظ النعل وما يتعلق به

قال صاحب "القاموس"(١) : النعل ما وقيت به القدم من الأرض، كالنعلة مؤنثة، وجمعه نعال - بالكسر -، والحسن بن طلحة وإسحاق بن محمد وأبو على النعاليون كلهم محدثون، ونعل كفرح وتنعل وانتعل لبسها، ورجل ناعل ومَنْعَل كمكرم ذو نعل

---

(١) بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لذى الكرم والجلال الكبير المتعال، أشهد أن لا إله إلا هو، وحده لا شريك له، واهب الجود والأنفال، وأشهد أن سيدنا ومولانا محمدًا عبده ورسوله، صاحب المقام المحمود، والحوض المورود، خير من لبس النعال صلى الله عليه وعلى آله وصحبه وتابعيه صلاة دائمة بدوام الأيام والليال.

وبعد فهذه تعليقات على رسالتى "غاية المقال فيما يتعلق بالنعال" المسماة بـ:

«ظفر الأنفال على حواشى غاية المقال»

يطرب بمطالعتها الأذهان، وتنشط بسماعها الآذان، أرجو من الله تعالى أن يجعلها خالصة لوجهه الكريم، إنه ذو الفضل العظيم.

قوله : قال صاحب القاموس : هو محمد بن يعقوب بن إبراهيم بن عمر بن أبى بكر بن أحمد بن محمود بن إدريس بن فضل الله بن الشيخ أبى إسحاق الكازرونى المشهور بمجد الدين الفيروزآبادى الشيرازى اللغوى الشافعى، ولد فى الربيع الأول سنة ٧٢٩ بكازرون، وحفظ القرآن وهو ابن سبع، وانتقل إلى شيراز فأخذ الأدب واللغة عن والده وغيره، ودخل بغداد وواسط، وظهرت فضائله، وكثر من أخذ عنه، منهم الصفدى وابن عقيل وابن هشام وابن عقيل وابن هشام، ودخل القاهرة، وأخذ عن علمائها، ودخل الروم والهند، ولقى جمعًا من الفضلاء، ودخل زبيد فى رمضان سنة ٧٩٦هـ، فتلقاه الأشرف إسماعيل وبالغ فى إكرامه، وصرف له ألف دينار، وأضيف إليه قضاء اليمن، واستمر بزبيد عشرين سنةً، وفى أثناءها قدم مكة مرارًا، وجاور بالمدينة مدة، وقد بالغ فى تعظيمه مثل شاه منصور صاحب تبريز، والسلطان بايزيد متولى الروم وتمرلنگ وغيرهم، وصنّف تصانيف كثيرة، منها «القاموس» وتخريج أحاديث المصابيح، وشرح صحيح البخارى، وسفر السعادة وغير ذلك، كذا فى "بغية الوعاة فى طبقات النحاة" للسيوطى رحمه الله. قلت : وكتابه القاموس كتاب لطيف فى اللغة، فاق به على من قبله، وعد به من المجددين على رأس الله الثامنة، وكانت وفاته على ما فى البغية سنة ٨١٦ فى شوال.

وفرس منعل شديد الحافر، وانتعل الأرض سافر راجلا، والتنعيل تنعيلك حافرا لبرذون بحديد ونحوه -انتهى كلامه ملخّصًا-.

وقال المطرزى فى "المغرب" -بالغين المعجمة-[1]: ناعل ذو نعل، وقد نعل من باب منع، ومنه حديث عمر رضى الله تعالى عنهم: مرهم فلينعلوا، وليحتفوا أى فليمشوا مرة ناعلين، ومرة حافين ليتعوّدوا كلا الأمرين، وانعل الخف ونعله، جعل له نعلا، وجورب منعل هو الذى وضع على أسفله جلدة كالنعل للقدم، وأما قوله عليه الصلاة والسلام: «إذا ابتلت النعال فالصلاة فى الرحال»، فالمراد به الأراضى الصلاب.

وفى القاموس أيضًا: نعلهم كمنع وهب لهم النعال، والدابة ألبسها النعل كالنُعلها ونعّلها وأنعل فهو ناعل، كثرت نعاله، وفرس منعل كمكرك، والمنعل كمُقعد ومفعل الأرض الغليظة -انتهى-

وقال النووى فى "تهذيب الأسماء واللغات": النعل التى تلبس، وهى معروفة، وهى مؤنثة، ونعل السيف الحديدة التى تنعل على سفله، وهى أيضًا مؤنثة، كذا قال أبو حاتم السجستانى فى كتابه المذكر والمؤنث -انتهى-.

وقال ابن الأثير الجزرى فى نهاية "غريب الحديث": قوله عليه الصلاة والسلام: «إذا ابتلت النعال فالصلاة فى الرحال» جمع نعل، وهو ما غلظ من الأرض، وإنما خصها بالذكر لأنها لا تبل بأدنى بلل بخلاف رخوة الأرض، وفى الحديث: كان نعل سيف رسول الله ﷺ من فضة، أى الحديدة التى تكون فى أسفل، وفى الحديث: إن رجلا شكى إلى رسول الله ﷺ رجلا، فخاطبه بقوله: يا خير من يمشى بنعل. فرد النعل مؤنثة وهى التى تلبس فى المشى، وتسمى الآن ناسومة، ووصفها بالفرد، وهو مذكر؛ لأن تأنيثها

(١) قوله: وقال المطرزى، فى المغرب بالغين المعجمة، قيده به احترازا عن كتابه الآخر المعرب بالعين المهملة، وهو معلول من المغرب بالمعجمة، وهو أبو الفتح ناصر ابن أبى المكارم عبد السيد بن على الفقيه الحنفى الخوارزمى، كانت له معرفة تامة بالنحو واللغة والشعر، قرأ على أبيه وعلى الموفق خطيب خوارزم تلميذ الزمخشرى، كان رأسًا فى الاعتزال داعيا إليه حنفى الفروع، وكانت ولادته سنة ٥٣٨. ودخل بغداد حاجا سنة ٦٠١، وجرى له هناك مباحث مع العلماء، وتوفى فى جمادى الأولى سنة ٦١٦، كذا فى تاريخ ابن خلكان. قلت: كتابه المغرب كتاب نفيس مفيد مشتمل على كشف اللغات المذكورة فى كتب الحنفية، فهو لهم كالأزهرى والنووى للشافعية. وقد بسطت فى ترجمته فى كتاب «الفوائد البهية فى تراجم الحنفية» فليراجع.

غير حقيقي، والعرب تمدح برقة النعال وتجعلها من لباس الملوك -انتهى- .

وفي "شرح شمائل الترمذي" لابن حجر المكي الهيتمي: النعل ما وقيت به القدم عن الأرض، وأفرد يعني الترمذي الخف عنها بباب لتغايرهما عرفًا، بل لغة إن جعلنا من الأرض قيدًا في النعل -انتهى- .

وقال العلامة أحمد بن محمد الشهير بـ"المقري" المالكي المغربي في كتابه "فتح المتعال في مدح خير النعال" فيه أن ظاهر كلام صاحب القاموس وبعض أئمة اللغة أنه قيد فيه، وقد صرّح بالقيديه المولى عصام الدين، فإنه قال: ولا يدخل فيه الخف؛ لأنه ليس مما وقيت به القدم عن الأرض -انتهى- وابن حجر لا يقيم له وزنا، وأكثر اعتراضاته على العصام غير لازم بعد التأمل وإمعان النظر -انتهى كلام المزى- .

ثم قال: فإن قلت: ما ذكرتموه من أن النعل مؤنثة غير مسلم من وجهين: أحدهما: أنه سمع تصغيرها على نعيل بغير تاء، فقد علم أن تصغير المؤنث الخالي عن التاء لا بد فيه من ردها، إذ به يعرف تأنيث الاسم، لأن التصغير يرد إلى أصله، كما قال ابن مالك في "الألفية":

ويعرف التقدير بالضمير ونحوه كالرد في التصغير

وثانيهما: خطاب رجل له عليه الصلاة والسلام: «يا خير من يمشي بنعل فرد» قلت: لا دلالة فكل منهما على ما ذكر، أما الأول: فهو من باب الشذوذ، فلا يلتفت إليه، ونظيره ألفاظ مؤنثة سمع تصغيرها بغير تاء، نحو حرب وناب وذو، على أنه قد صرّح بعض أهل اللغة أن تصغير نعل نعيلة، ولعله يتبيّن لما يقتضيه القياس. وأما الثاني: فقال فيه ابن الأثير: إنه قد تقرر في فن العربية أن التأنيث إذا كان غير حقيقي يجعل كالمذكر.

قلت: لم أزل أستشكل إطلاق ابن الأثير بما تقرر في فن العربية أن المؤنث على نوعين: نوع ظهرت فيه التاء، ونوع قدرت فيه التاء، فالأول ثلاثة أقسام: مؤنث المعنى، نحو عائشة، فهذا لا يذكر إلا ضرورة، ومؤنث اللفظ، نحو حمزة، فهذا عكس ما قبله لا يؤنث إلا ضرورة، وما ليس معناه مذكرًا حقيقة كخشبة ونحوه، فهذا يؤنث إلى لفظه، نحو خشبة واحدة، وليعلم أن هذا التقسيم في ما يمتاز ذكره عن مؤنثه، فإن لم يتميز نحو نملة أنث مطلقًا، ولذا وهم من استدل على كون نملة سليمان على نبينا وعليه الصلاة

والسلام بقوله تعالى: ﴿قَالَتْ نَمْلَةٌ﴾ حسبما هو مبسوط فى محله.

وأما النوع الثانى: وهو الذى قدّرت فيه التاء نحو كتف ونعل ويد ونحوها فمأخذه السماع، ويدل على أن فيه تاء مقدرة رجوعها فى التصغير، نحو كتفيه، ويعرف تأنيثه بعود الضمير، وحذف تاء العدد وغيرهما، فإن سمع تأنيثه، ولم ترد التاء فى تصغيره فشاذ كالألفاظ المذكورة التى منها نعل -والله أعلم-.

ثم رأيت للمولى عصام الدين فى "شرح الشمائل" اعتراضًا على نحو إطلاق ابن الأثير عند شرح قوله: نعل واحد الظاهر واحدة، ويوجه تذكيره بأن النعل مؤنث غير حقيقى، ويرد عليه أن الفرق بين الحقيقى وغيره فى إسناد الفعل وشبهه إليه، لا فى العدد -انتهى- وهو موافق لما سنح لى، إذ ليس مراده بالعدد الحصر فيه حسبما هو معلوم، ومن يده أخذ العلامة ابن حجر، إذ قال: فى شرح الحديث المذكور فى نسخة واحدة، ويحتاج التأويل، ولا يكفى تأنيثها غير حقيقى -انتهى-.

وقال قاضى القضاة شهاب الدين الحافظ ابن حجر العسقلانى فى "فتح البارى" عند ما تكلم على حديث الإسراء على قوله ﷺ: «بطست من ذهب ممتلئ حكمةً وإيمانًا»، كذا وقع بتذكير الوصف على معنى الإناء، لا على لفظ الطست؛ لأنها مؤنثة -انتهى- وهو أيضًا مما يرد كلام ابن الأثير السابق، إذ لو كان إطلاقه كافيًا لاعتذر الحافظ به من غير إرادة الإناء، نعم يصح ما قاله ابن الأثير فى مثل قول قتادة لأنس: كيف كان نعل رسول الله ﷺ؟ بحذف تاء التأنيث من كان لإسناد هذا الفعل إلى النعل، وهى غير حقيقية، ومثل ذلك جائز إذا كان غير الحقيقى المسند إليه الفعل أو شبهه اسمًا ظاهرًا، نحو طلع الشمس، بخلاف الإسناد إلى ضميره، نحو الشمس طلعت، فلا بد فيه من التاء، ولا تحذف فيه إلا فى ضرورة الشعر.

والعلامة ابن حجر المكى قال فى قوله: كان لما كان التأنيث غير حقيقى صح تذكيرها باعتبار الملبوس -انتهى- والظاهر الجارى على قواعد العربية أنه لا يحتاج فى إسناد الفعل إلى النعل بحذف التاء إلى الاعتذار بالتأويل المذكور، إذ الأمر جائز بدونه، إلا أن يقال: إنه زيادة خير -انتهى كلام المقرى رحمه الله فى "فتح المتعال" - وهو كتاب لطيف طالعته بتمامه فى هذه السنة، فوجدته جامعًا لما تفرق، وحاويًا لما تشتت. وقد فرغ من تأليفه فى المدينة المنورة سنة ١٠٢٣ ثلاث وثلاثين وألف على ما ذكره فى آخره، ورتّبه

على مقدمة وأربعة أبواب، أما المقدمة ففي معنى النعل والقبال والشراك والشسع وما يناسب ذلك، وأما الباب الأول ففي بعض ما ورد في النعال الشريفة النبوية على صاحبها أفضل صلاة وتحية، والباب الثاني في صفة مثال نعله الشريف، والباب الثالث في إيراد نبذ من المقطعات التي أنشدها علماء المغرب وغيرهم في وصف نعله الكريم، والباب الرابع في سرد جملة من خواص الأمثال المجربة ومنافعه المنقولة، وألحق في أخره خاتمة متضمنة للرجز الذي صنّفه في وصف نعله الشريف، وسمّاه بـ "نفحات العنبر في وصف نعل ذي العلى والمنبر"، وله رحمه الله تعالى رسالة صغيرة أخرى موسومة بالنفحات العنبرية في نعال خير البرية، ألّفها قبل تأليف "فتح المتعال"، وكان وفاته على ما في "خلاصة الأثر في أعيان القرن الحادي عشر" سنة ١٠٤١ إحدى وأربعين بعد الألف، جزاه الله عنا جزاءً خيراً.

وقال الشيخ شهاب الدين أحمد بن يوسف بن محمد الحلبي الشهير بـ "ابن السمين" في كتابه "عمدة الحفاظ في تفسير أشرف الألفاظ" في مادة نعل النعل ما ينتعله الإنسان، أي يلبسه في رجله، وانتعل لبس فعلا، والنعل مؤنثة، وفي الحديث: كان نعل سيف رسول الله ﷺ من فضة، والمراد به الحديدة التي تكون في أسفل، وفيه إذا ابتلت النعال فالصلاة في الرحال، قيل: هي هنا ما غلظ من الأرض، وقيل: هي النعال المعروفة، ويكنى بالنعل عن الرجل الذليل، وقيل: إنما أمر موسى بخلع النعلين بقوله تعالى: ﴿فَاخلَع نَعلَيكَ﴾ لأنهما كانا من جلد حمار لم يدبغ -انتهى-.

الباب الأول
فى مسائل تتعلق بالنعل على سبيل الجمع والاستيعاب
بحيث لا توجد فى الزبر المتطاولة ، والصحف المتداولة
وفيه فصول هى للمهمات أصول

فصل فى الوضوء وما يتعلق به :

مسألة :

يجوز الوضوء فى النعلين بشرط أن يصل الماء إلى كل جزء من أجزاء الرجلين، وذلك لأن الفرض إنما هو غسل الرجلين، وهو حاصل فى النعلين أيضاً، كيف لا وقد روى الجماعة إلا الترمذى من ابن عمر رضى الله عنهما قال: إنى رأيت رسول الله ﷺ يلبس النعال التى ليس فيها شعر، ويتوضأ فيها، فأنا أحب أن ألبسها، وستعرف تحقيق هذا الحديث إن شاء الله تعالى.

مسألة :

صرّح الفقهاء أنه لا يجوز المسح على النعلين، ولو اكتفى به لم يجز وضوءه لفوات الركن، أى غسل الرجلين أو مسح الخفين، لكن روى ابن جماعة عن على بن محمد عن وكيع عن سفيان عن أبى قيس الأودى عن الهذيل بن شرحبيل عن المغيرة بن شعبة رضى الله تعالى عنه أن رسول الله ﷺ توضأ ومسح على الجوربين والنعلين، ورواه الترمذى عن هناد ومحمود بن غيلان قالا: حدثنا وكيع السند والمتن، ثم قال: هذا حديث حسن صحيح، ورواه أبو داود عن عثمان ابن أبى شيبة عن وكيع إلى آخر السند والحديث، ثم نقل عن عبد الرحمن بن مهدى أنه كان لا يحدث بهذا الحديث؛ لأن المعروف عن المغيرة أن النبى ﷺ مسح على الخفين، ثم روى عن مسدد وعباد بن موسى عن هشيم عن يعلى بن عطاء عن أبيه عن أوس بن حذيفة أبى أوس الثقفى أن رسول الله

ﷺ، وفي رواية عباد: رأيت رسول الله ﷺ أتى على كظامة قوم فتوضأ ومسح على نعليه وقدميه. قال ابن الأثير: كظامة -بكسر الكاف وظاء معجمة مفتوحة وميم- هي كالقناة، وهي آبار تفجر في الأرض متناسقة، ويخرق بعضها إلى بعض، فيجمع مياهًا تخرج إلى منتهاها، فتسيح على وجه الأرض -انتهى- وروى أحمد بن حنبل أيضًا عن المغيرة نحو الحديث السابق، فهذه الروايات شاهدة على جواز مسح النعلين وكفايته في الوضوء.

ولأصحابنا في الجواب عنها مسالك ثلاثة:

الأول: حمله على النعل من الجورب، قال في "فتح القدير": فليكن محمل الحديث؛ لأنها واقعة حال لا عموم لها، هذا إن صح، كما قال الترمذي، وإلا فقد نقل الضعيفة عن الإمام أحمد وابن مهدي ومسلم، قال النووي. كل منهم لو انفرد قدم على الترمذي مع أن الجرح مقدم على التعديل -انتهى-.

والثاني: حمله على أنه قد لبس النعلين على الجوربين، وهو مما اختاره الطيبي وغيره، قال الشيخ عبد الحق الدهلوي في "شرح المشكاة": الجورب خف يلبس على الخف للبرد، أو لصيانة الخف الأسفل، ويقال له: الجرموق أيضًا، ومعنى الحديث: أن يكون قد لبس النعلين فوق الجوربين، كما قاله الخطّابي، ولم يقتصر على مسحهما، بل ضمّ إليهما مسح النعلين، فعلى من يدعي جواز الاختصار على مسحهما الدليل.

والثالث: إن مسح النعلين منسوخ، نقله الشيخ الدهلوي عن "سنن الدارمي".

فائدة:

أوس المذكور في رواية أبي داود هو ابن حذيفة الثقفي، والد عمه ابن أوس، كذا ذكره أحمد، وقال أبو نعيم في "معرفة الصحابة": اختلف المتقدمون في أوس هذا، فمنهم من قال: أوس بن حذيفة، ومنهم من قال: أوس بن أبي أوس، وكنيته أبو إياس -انتهى- وقال ابن معين: أوس بن أوس، وأوس ابن أوس واحد، وهذا خطأ منه، وإن تبعه أبو داود وغيره، فإن أوس بن أوس الثقفي الصحابي غيره، روى عن النبي ﷺ في فضل الاغتسال يوم الجمعة، كذا في التهذيب وتهذيبه.

وأبو قيس الأودي المذكور في رواية المغيرة اسمه عبد الرحمن بن شروان، قال الإمام الزيلعي في "تخريج أحاديث الهداية": قال النسائي في "سننه الكبرى": لا نعلم

أحدًا تابعه على هذه الرواية، والصحيح عن المغيرة رواية المسح على الخفين -انتهى- ورواه ابن حبان في "صحيحه" في النوع الخامس والثلاثين من القسم الرابع، وذكر البيهقي حديث المغيرة هذا، وقال: منكر ضعّفه سفيان الثوري وأحمد وابن مهدي ويحيى بن معين وعلي بن المديني ومسلم بن الحجاج -انتهى-.

وقال الشيخ تقي الدين في "الإمام": أبو قيس احتج به البخاري في "صحيحه"، وذكر البيهقي في "سننه": أن أبا محمد يحيى بن منصور قال: رأيت مسلم بن الحجاج ضعّف هذا الخبر، وقال: أبو قيس الأودي وهذيل لا يحملان. فذكرت هذه الحكاية لأبي العباس محمد بن عبد الرحمن، فقال: سمعت علي بن محمد بن شيبان يقول: سمعت أبا قدامة السرخسي يقول: قال عبد الرحمن بن مهدي: قلت لسفيان الثوري: لو حدثني بحديث أبي قيس عن هذيل ما قبلته منك -انتهى-.

وحديث أبي موسى الأشعري الذي أشار إليه أبو داود في "سننه" بقوله: ويروى مسح الجوربين عن أبي موسى أيضًا، أخرجه ابن ماجه في "سننه". والطبراني في "معجمه" عن عيسى بن سنان عن الضحاك عن أبي موسى: "أن رسول الله ﷺ مسح على الجوربين والنعلين". هكذا عزاه ابن الجوزي في "التحقيق" لابن ماجه، وكذلك الشيخ تقي الدين في "الإمام". ولم أجده في نسختي، ولا ذكره ابن عساكر في "الأطراف"، فلعله يكون في بعض النسخ، وذكر البيهقي أن الضحاك بن عبد الرحمن لم يثبت سماعه من أبي موسى، وعيسى بن سنان ضعيف لا يحتج به -انتهى-.

وأخرجه العقيلي في كتاب الضعفاء، وأعله بعيسى بن سنان، وروى عبد الرزاق في "مصنفه": أخبرنا الثوري عن الزبرقان عن كعب بن عبد الله قال: رأيت عليًا رضي الله عنه بال، فمسح على جوربيه ونعليه، ثم قام يصلي. وأخبرنا الثوري عن منصور عن خالد بن سعد قال: كان أبو مسعود الأنصاري يمسح على جوربين له من شعر ونعليه. أخبرنا الثوري عن يحيى عن أبي الحاس عن ابن عمر أنه كان يمسح على جوربيه ونعليه -انتهى كلام الزيلعي ملخصًا-.

قلت: منه يعلم أن روايات مسح النعلين ضعيفة، ومع قطع النظر عن ذلك لم يرو في رواية مسحهما فقط، بل مع الجوربين، فيمكن حملها على الاحتمال الأول والثاني -والله أعلم-.

تتمة :

المراد بالمنعل فى قول الفقهاء : "يجوز المسح على جوربيه" المنعلين والمجلدين بالاتفاق بين علماءنا الثلاثة ، وفى الثخينين غير المنعلين والمجلدين خلاف ، فعند أبى حنيفة لا يجوز ، وعندهما يجوز ، وعليه الفتوى ، ما جعل على أسفله جلدة كالنعل للقدم ، وهو بسكون النون من باب الإفعال من أنعل ، كما ذكره النسفى فى "المنافع" ، وتبعه صاحب "الدر المختار" وغيره ، وصرّح فى "القاموس" و "المغرب" بمجيئه بالتشديد أيضًا من باب التفعيل ، وصرّح بجوازهما العينى فى "شرح الهداية" هذا .

فصل فى تطهير النجاسة :

إذا أصابت النجاسة خفًا أو نعلا ، فإن لم يكن لها جرم ، كالبول والخمر ، فلا بد من الغسل رطبًا كان أو يابسًا ، وكان القاضى أبو على النسفى يحكى عن الشيخ الإمام أبى بكر محمد بن الفضل أنه قال : إذا أصاب نعله بول أو خمر ، ثم مشى على التراب أو الرمل ، حتى لزق به بعض التراب ، وجفّ ثم مسحه بالأرض ، يطهر عند أبى حنيفة ، وهكذا ذكره الفقيه أبو جعفر عنه ، وعن أبى يوسف مثل ذلك إلا أنه لم يشترط الجفاف ، وأما التى لها جرم ، فإن كانت رطبة لا يطهر إلا بالغسل ، هكذا ذكره فى "المبسوط" ، وعن أبى يوسف : أنه إذا مسحه بالرمل أو التراب ، ثم مسحه تطهر على قياس ما مر ، وإليه مال مشايخنا للبلوى ، وإن كانت يابسة يطهر بالحك والحت عندهما ، وقال محمد : لا يطهر إلا بالغسل ، والصحيح قولهما ؛ لحديث : إذا أتى أحدكم المسجد فليتقلب نعليه ، فإن كان بهما أذى فإذا حكه وحته زال جرم النجاسة ، وما بقى منه إلا قدر ما تشربه وهو قليل ، والقليل عفو ، وعن محمد أنه رجع عن قوله لما رأى بالرى من كثرة السرقين فى طريقهم .

واعلم أن محمدًا ذكر فى "الجامع الصغير" : أنها تطهر عندهما بالحت والحك ، وذكر فى "المبسوط" : المسح ، قال مشايخنا : لولا ذكر الحت والحك فى الجامع ، لكنا نقول لا تطهر إلا بالمسح ؛ لأن الحت والحك ليس لهما أثر فى التطهير ، ألا ترى أن المسافر

إذا أصاب يده نجاسة، فمسحه بالأرض يطهر، ولو حته، أو حكه لا يطهر.

ثم في صورة غسل النعل والخف إن كان الجلد صلبًا لا يتشرب رطوبات النجاسة، يغسل ثلاث مرات، وقيل: يغسل ثلاث مرات دفعة واحدة، والأصح أن يغسل ويترك في كل مرة حتى ينقطع التقاطر، ويذهب الندوة وإن لم ييبس، وإن كان رخوًا، فقيل لا يطهر أبدًا عند محمد إذا لم يمكن عصره، وفي ظاهر الرواية يطهر بالغسل، هذا كله من "الذخيرة"، و"فتاوى قاضي خان" وغيرهما، وفي "البحر الرائق" عند قول الماتن: والخف بالدلك ينجس ذي جرم، وإلا يغسل، أي يطهر الخف بالدلك إذا أصابته نجاسة لها جرم، فإن لم يكن لها جرم، فلا بد من غسله؛ لحديث أبي داود: إذا جاء أحدكم المسجد فلينظر، فإن رأى في نعليه أذى فليمسحهما وليصل فيهما، وخالف فيه محمد، والحديث حجة عليه، ولهذا روى رجوعه، كما في "النهاية".

وقيّد المصنّف بالخف؛ لأن الثوب والبدن لا يطهران بالدلك إلا في المني، وعلى هذا فما روى عن محمد أن المسافر إذا أصاب يده نجاسة فمسحها يطهر، فمحمول على أن المسح لتقليل النجاسة، وإلا فمجرد المسح كيف يطهره، فإن محمدًا لا يجوّز التطهير بغير الماء، وهما لا يقولان: بالدلك إلا في الخف والنعل، كذا في "فتح القدير"، وظاهر ما في "النهاية" أن المسح للتطهير، فيحمل على أن عن محمد روايتين، ولم يقيّده المصنف بالجفاف إشارة إلى أن قول أبي يوسف ههنا هو الأصح، وهما قيّداه بالجفاف، وعلى قوله أكثر المشايخ، وفي "النهاية" و"العناية" و"الخانية" و"الخلاصة" عليه الفتوى، وفي الكافي الفتوى على أنه يطهر لو مسحه بالأرض بحيث لم يبقَ أثر النجاسة، وعلم منه أن المسح لا يطهر ما لم يذهب أثر النجاسة.

ثم اعلم أنا قد قدمنا أن الطهارة بالمسح مختص بالخف والنعل، وأن المسح لا ينبغي في غيرهما كما قالوا، لكن ينبغي أن يستثنى منه ما في "الفتاوى الظهيرية" وغيرها.

إذا غسل الرجل محجمه ثلاث مرات بثلاث خرقات، أجزأه عن الغسل، هكذا ذكره أبو الليث، ونقله في "فتح القدير"، وأقره عليه، ثم قال: وقياسه ما حول الفصد إذا تلطخ، ويخاف من الإسالة السريان إلى الثقب.

وفي الظهيرية: خف بطانة ساقه من كرباس، فدخل في خروقه نجس، فغسل الخف ودلكه باليد، ثم ملأه ماء وأراقه، طهر الكرباس للضرورة -انتهى ما في "البحر

ملتقطًا- .

وفي "الهداية": إذا أصاب الخف نجاسة لها جرم كالروث والعذرة والدم، فجففت فدلكه بالأرض جاز، وهذا استحسان، وقال محمد: لا يجوز وهو القياس؛ لأن المتداخل في الخف لا يزيله الجفاف ولا الدلك، ولهما قوله عليه الصلاة والسلام: فإن كان بهما أذى فليمسحهما بالأرض، فإن الأرض لهما طهور -انتهى- وفي "شرح الأشباه والنظائر" للحموي في التمرتاشي نقلا عن أبي اليسير: أن الخف إنما يطهر بالدلك إذا أصاب النجس موضع الوطء، فإن أصاب ما فوقه، لا يطهر إلا بالغسل، والصحيح أنه على الاختلاف، ومثله الفرواي الوجه الذي لا شعر عليه، أما الوجه الذي عليه الشعر، فلا يطهر إلا بالغسل -انتهى- وهذا خلاصة ما ذكروه في هذا البحث، وإن شئت زيادة تفصيل، فارجع إلى "الأسفار الفقهية".

وأما الحديث الذي استدل به صاحب "الهداية" وغيره لأبي حنيفة وأبي يوسف فمروي في "سنن أبي داود" وغيره، وسيأتي ذكره في فصل الصلاة إن شاء الله تعالى. وروى أبو داود بإسناد صحيح عن أبي هريرة قال: قال رسول الله ﷺ: «إذا وطئ أحدكم الأذى بخفيه فطهورهما التراب»، ورواه ابن حبان في "صحيحه"، وقال: حديث صحيح على شرط مسلم ولم يخرجاه، وفي رواية له عنه مرفوعًا: «إذا وطئ أحدكم بنعله الأذى فإن التراب له طهور» وروى ابن عدي في "الكامل" عن عبد الله بن زياد بن سمعان مولى أم سلمة عن سعيد المقبري عن القعقاع بن حكيم عن أبيه عن عائشة قالت: سألت رسول الله ﷺ عن الرجل يطأ بنعليه الأذى، قال: التراب لهما طهور.

تنبيه :

صرّح فقهاءنا في مواضع شتى أن الثوب لا يطهر بالدلك بالأرض، وعليه الأئمة الباقية مع أنه قد روى أبو داود بإسناده إلى أم سلمة أن امرأة سألتها، فقالت: إني امرأة أطيل ذيلي، وأمشي في المكان القذر، فقالت: قال رسول الله ﷺ: يطهره ما بعده، وروى أيضًا عن امرأة من بني عبد الأشهل أنها سألت رسول الله ﷺ فقالت: يا رسول الله! إن لنا طريقًا إلى المسجد منتنًا، فكيف نفعل إذا مطرنا؟ قال: أليس بعدها طريق طيب؟ قالت: قلت: بلى، قال: فهذه بهذه، فالروايتان تدلان على طهارة الثوب

بالدلك.

قال بعض علمائنا فى تأويل الحديث الأول: أى يطهر المكان الذى بعد المكان الأول بزوال ما تشبث بالذيل من القذر يابسًا، وأقره على القارى فى "شرح المشكاة"، ثم قال: وهذا التأويل متعين على تقدير صحة الحديث لانعقاد الإجماع على أن الثوب إذا أصابته نجاسة، لا يطهر إلا بالغسل بخلاف الخف -انتهى-.

قلت: هذا التأويل لا يتمشى فى الرواية الثانية، فإن فيه التصريح بالمطر إلا أن يقال: ليس فيها السؤال عن الذيل والثوب، فلعل السوال يكون من النعل والخف -والله أعلم-.

فصل
فى الصلاة وما يتعلق بها وفيه مسائل

مسألة:

يجوز دخول المسجد متنعلا بشرط أن يكون النعلان طاهرَين، صرّح به الفقهاء، ودلت عليه الأخبار والآثار، وذكر بعض أصحابنا أنه سوء أدب، قال السيد الحموى فى حاشية "الأشباه والنظائر" تحت قول الماتن فى بحث أحكام المسجد: فمنها تحريم دخوله على الجنب وإدخال نجاسة فيه، ولذا قالوا: ينبغى لمن أراد أن يدخل المسجد أن يتعاهد النعل والخف عن النجاسة ثم يدخل، فيه احتراز عن تلويث المسجد -انتهى-.

وفى "رد المحتار" فى الحديث: صلّوا فى نعالكم، ولا تشبهوا باليهود والنصارى، رواه الطبرانى، كما فى "الجامع الصغير" رامزًا لصحته، وأخذ منه جمع من الحنابلة أنه سنة، ولو كان يمشى بها فى الشوارع؛ لأن النبى ﷺ وأصحابه كانوا يمشون بها فى طرق المدينة، ثم يصلون فيها. قلت: لكن إذا خشى تلويث فرش المسجد بها، ينبغى عدمه، وإن كانت طاهرة، وأما المسجد النبوى فقد كان مفروشًا بالحصى فى زمنه عليه الصلاة والسلام، بخلافه فى زماننا، ولعل ذلك محمل ما فى "عمدة المفتى" من أن دخول المسجد متنعلا من سوء الأدب -انتهى كلامه- وقد ورد فى طرق كثيرة: أنه عليه الصلاة

والسلام كان يصلى فى الخفين والنعلين، وظاهر أن صلاته لم يكن إلا فى المسجد، فدل ذلك على جواز دخول المسجد متنعلا.

لا يقال: لو جاز التنعل فى المسجد لما أمر موسى على نبينا وعليه الصلاة والسلام بخلع نعليه حين حضر بالوادى المقدس، وقد أمر بذلك بقوله تعالى: ﴿إِنّى أنَا رَبّكَ فَاخلَعْ نَعلَيكَ إنّكَ بالوَادِ المُقَدّسِ طُوًى﴾.

لأنا نقول: إنما أمر بذلك لأمر آخر، فقد أخرج الترمذى عن ابن مسعود قال: قال رسول الله ﷺ: «كان على موسى يوم كلّمه ربه كساء من صوف وجبة صوف وسراويل صوف وكانت نعلاه من جلد حمار ميت».

وأخرج عبد الرزاق والفريابى وعبد بن حميد وابن أبى حاتم عن على رضى الله عنه فى قوله تعالى: ﴿اخلَعْ نَعلَيكَ﴾ قال: كانتا من جلد حمار ميت، فأمر بخلعهما. وأخرج عبد بن حميد عن الحسن قال: ما بال خلع النعلين فى الصلاة، إنما أمر موسى أن يخلع نعليه لأنهما كانتا من جلد حمار ميت. وأخرج عبد بن حميد أيضًا مثله عن كعب.

وأخرج ابن أبى حاتم عن الزهرى قال: كانتا من جلد حمار أهلى. وأخرج أيضًا عن مجاهد قال: كانت نعلا موسى من جلد خنزير. وأخرج عبد بن حميد وابن أبى حاتم عن عكرمة قال: إنما أمر بخلع نعليه كى يلمس راحة قدميه الأرض الطيبة. وفى تفسير الإمام فخر الدين الرازى ذكروا فى قوله تعالى: ﴿فَاخلَعْ نَعلَيكَ﴾ وجوهًا: أحدها: أنهما كانتا من جلد حمار ميت، وهو قول على رضى الله عنه ومقاتل والكلبى والضحّاك وقتادة والسدّى، والثانى: أنه إنما أمر بخلعهما لينال قدماه بركة الوادى، وهو قول الحسن وسعيد بن جبير ومجاهد. والثالث: أن يحمل ذلك على تعظيم البقعة من أن يطأها إلا حافيًا؛ ليكون معظمًا وخاضعًا عند سماع كلام ربه تعالى.

وأما أهل الإشارة فقد ذكروا فى ذلك وجوهًا:

أحدها: أن النعل يفسر فى النوم بالزوجة والولد، فقوله تعالى: ﴿فَاخلَعْ نَعلَيكَ﴾ إشارة إلى أنه لا يلتفت خاطره إلى الزوجة والولد، وأن لا يبقى مشغولا بأمرهما. وثانيهما: إن المراد بخلع النعلين ترك الالتفات إلى الدنيا والآخرة بأن يصير مستغرق القلب بالكلية فى معرفة الله تعالى، والمراد بالوادى المقدس وادى قدس الله تعالى وجلاله.

وثالثها: إن الإنسان حال الاستدلال على الصانع لا يمكنه أن يتوصل إليه إلا بمقدمتين، وهما يشبهان النعلين؛ لأن بهما يتوصل العقل إلى المقصود، وينتقل من النظر فى الخلق إلى معرفة الخالق، فكأنه قيل له: لا تكن مشتغل القلب والخاطر بتينك المقدمتين؛ لأنك وصلت إلى الوادى المقدس الذى هو بحر معرفة الله تعالى، ولجة ألوهيته -انتهى كلامه-.

ثم قال: ليس فى الآية دلالة على كراهة الصلاة والطواف فى النعل، والصحيح عدم الكراهة، وذلك لأنا إن عللنا الأمر بخلعهما بتعظيم الوادى، كان الأمر مقصوراً على تلك الصورة، وإن عللناه بأن النعلين كانا من جلد حمار مدبوغ، فجائز أن يكون قد كان محظوراً، فنسخ بقوله عليه الصلاة والسلام: «أيما إهاب دبغ فقد طهر»، وقد صلى النبى ﷺ فى نعليه -انتهى-.

وفى "فتح المتعال": قلت: وقد تذكرت والحديث شجون ما حكاه أحد أسلافى، وهو الإمام الصوفى وحيد دهرى سيدى أبو عبد الله المقرئ التلمسانى نشأةً وقبراً، قاضى حضرة فاس فى كتابه "الحقائق والرقائق" عن الإمام فخر الدين ونصه: حدثت أن الإمام الفخر مرّ ببعض المشيخة من الصوفيين، فقيل للشيخ: هذا يقيم على وجود الصانع ألف دليل، فلو قمت إليه، فقال الشيخ: لو عرفه ما استدل عليه، فبلغ ذلك الإمام، فقال: نحن نعلم من وراء الحجاب، وهم ينظرون من غير حجاب، وهذا قوله فى التفسير أن النعلين هما المقدمتان. . . إلخ -انتهى-.

قلت: وقد كفر بعض من لا علم له من الطائفة الصوفية الصافية بتفسيرهم الآيات القرآنية بما لم يشهد به النقل، من ذلك تفسير النعلين بالمقدمتين، وليس كذلك، فإن ليس غرضهم من تفاسيرهم القطع والحتم، بل مجرد الإشارة، وهو لا يوجب التكفير، بل هو عين الإيمان وحق اليقين، ورأيت فى كتاب التفرقة بين الإسلام والزندقة للإمام حجة الإسلام الغزالى أنه قال فى فصل من فصوله: من الناس من يبادر إلى التأويل بغلبات الظنون من غير برهان، ولا ينبغى أن يبادر إلى تكفيره فى كل مقام، بل ينظر فيه، فإن كان تأويله فى أمر لا يتعلق بأصول العقائد وأمهاتها، فلا يكفره، وذلك كقول بعض الصوفية أن المراد برؤية الخليل على نبينا وعليه الصلاة والسلام الكواكب والقمر والشمس، وقوله: هذا ربى غير ظاهر. بل هى جواهر نورانية ملكية لا حسية، وقد

تأولوا العصا والنعلين في قوله تعالى ﴿اخلَعْ نَعلَيكَ﴾ وقوله: ﴿وَألقِ مَا في يمينكَ﴾ ولعل الظن في مثل هذه الأمور التي لا تتعلق بأصول الدين تجرى مجرى البرهان، فلا يكفر به، ولا يبدع -انتهى كلامه ملخصًا- هذا كلام وقع في البين، ولنرجع إلى ما كنا بصدده.

فالحاصل: أن أمر خلع النعلين لموسى لا دلالة له على كراهة دخول المسجد متنعلا، ولو دلّ عليه بالفرض، فلا يضرنا لوجود ما ينسخه في شريعتنا، ومن ههنا ظهر سخافة ما في منية المفتي، وأقره عليه الحموى من أنه يكره دخول المسجد متنعلا لقوله تعالى: ﴿فَاخلَعْ نَعلَيكَ﴾.

وأخرج الدّارقطني في الإفراد، والخطيب في "التاريخ" عن ابن عمر رضى الله عنهما قال: قال رسول الله ﷺ: «تعاهدوا نعالكم عند أبواب المساجد». وأخرج أبو نعيم في "حلية الأولياء" عن ابن عمر مرفوعًا: «تفقدوا نعالكم عند أبواب المساجد» والحق عندى أن دخول المسجد متنعلا والصلاة في النعل وإن كان جائزًا، لكنه من المسائل التي لا يفتى بها في زماننا هذا، ولا يرتكب بها لجره إلى المفاسد وطعن العامة، وقد وقع مثل ذلك كثيرًا في عصرنا هذا، ولذا أفتيت بكونه سوء أدب.

ومن حسن التوارد ما في فتح المقال نقلا عن بعض أرباب الكمال من قوله: إنه وإن كان جائزًا، فلا ينبغي أن يفعل اليوم، لا سيما في المساجد الجامعة، فإنه قد يؤدى إلى مفسدة عظيمة، بل لا يدخل المسجد بالنعل مخلوعة، لا مستورة، ولهذا أنكر الشيخ أبو محمد على الشيخ أبي صالح أدخله إلا نعلة غير مستورة، وقال: إنكم أيها الرهط! أئمة يقتدى بكم، فلا تفعلوا.

ويحكى أن عرب إفريقية لما دخل جامع الزيتونة بنعله قال له العامة: انزعها، فقال: قد دخلت بها على السلطان، فكيف لا أدخل بها هذا الموضع، فوثبوا عليه وقتلوه، وأثار ذلك شرًا عظيمًا على أهل تونس في ذلك التاريخ، انتهى كلامه وتم مرامه[1].

---

(١) فإن قلت: قد روى ابن أبي شيبة والأزرقى عن عبد الله بن الزبير أنه قال: إن كانت الأمة من بنى إسرائيل لتقدم مكة، فإذا بلغت ذا طوى خلعوا نعالهم تعظيمًا للحرم، وروى أبو نعيم في الحلية عن مجاهد قال: كان يحج من بنى إسرائيل مائة ألف، فإذا بلغوا الحرم خلعوا نعالهم، ثم دخلوا الحرم

مسألة:

يجوز الصلاة في النعلين إذا كانا طاهرين، ثبت ذلك من فعل رسول الله ﷺ والصحابة ومن تبعهم، وورد الأمر بذلك، ولذلك قال صاحب "الدر المختار" تبعا لمن قبله: الصلاة فيهما أفضل.

أخرج ابن عدى وأبو الشيخ وابن مردويه عن أبي هريرة رضي الله تعالى عنه قال: قال رسول الله ﷺ: «خذوا زينة الصلاة قالوا وما زينة الصلاة قال البسوا نعالكم فصلوا فيها».

وأخرج العقيلي وأبو الشيخ وابن مردويه وابن عساكر عن أنس رضي الله تعالى عنه قال: قال رسول الله ﷺ في قول الله عز وجل: ﴿خُذُوا زِينَتَكُمْ عِنْدَ كُلِّ مَسْجِدٍ﴾ أي صلوا في نعالكم. وأخرج ابن مردويه عنه مرفوعًا: مما أكرم الله به هذه الأمة لبس نعالهم في صلاتهم.

قلت: هذا الحديث يرشدك إلى أن الصلاة في النعال من خصائص هذه الأمة، وبه صرح السيوطي في كتابه "أنموذج اللبيب في خصائص الحبيب".

وأخرج أبو داود والحاكم وصححه عن شداد بن أوس رضي الله تعالى عنه قال: قال رسول الله ﷺ: «خالفوا اليهود فإنهم لا يصلون في خفافهم ولا نعالهم» وأخرجه البيهقي أيضًا في "سننه" وابن حبان في "صحيحه" بزيادة: والنصارى.

وأخرج الطبراني في "الكبير" عنه مرفوعًا: «صلوا في نعالكم ولا تشبهوا باليهود». وأخرج البزار قال السيوطي في "الدر المنثور" بسند ضعيف عن أنس أن النبي ﷺ قال: «خالفوا اليهود وصلوا في نعالكم وخفافكم فإنهم لا يصلون في خفافهم ولا نعالهم»، وأخرج الطبراني عن ابن مسعود قال السيوطي: سنده ضعيف قال: قال رسول الله ﷺ: «من تمام الصلاة الصلاة في النعلين».

وأخرج البخاري في باب الصلاة في النعال من كتاب الصلاة، ومسلم والترمذي والنسائي عن أنس أنه سئل: أكان رسول الله ﷺ يصلي في نعليه؟ قال: نعم. والسائل

حفاة، فهذا يدل على أن مقتضى التعظيم الحفا عند دخول المسجد. قلت: لعل الحفا كان من أسباب التعظيم عندهم، ولا دلالة له على كراهة دخول المسجد متنعلا، كيف وقد وجد ما ينافيه في شرعنا.
(منه رحمه الله)

عنه هو أبو سلمة سعيد بن يزيد الأزدي، كما في بعض الروايات، وأخرجه ابن عساكر أيضًا، قال الدارقطني: إسناده صحيح.

وأخرج ابن عساكر أيضًا عن حذيفة قال: إن النبي ﷺ صلّى في نعليه، وأخرج أيضًا عن من سمع عمرو بن حريث يقول: رأيت رسول الله ﷺ يصلي في نعلين مخصوفتين. وأخرج الطبراني عن علقمة أن ابن مسعود أتى أبا موسى الأشعري في منزله، فحضرت الصلاة، فقال له أبو موسى: تقدم يا أبا عبد الرحمن، فإنك أقدم منا وأعلم، فقال: لا بل أنت تقدم فإنا أتيناك في منزلك، فتقدم أبو موسى فخلع نعليه، فلما صلى قال ابن مسعود: لِمَ خلعتَ نعليك؟ أبالواد المقدس أنت؟ لقد رأيت رسول الله ﷺ يصلي في الخفين والنعلين.

وروى مالك في "الموطأ" عن عمه أبي سهيل بن مالك عن أبيه، قال: كنت مع عثمان بن عفان، فقامت الصلاة وأنا أكلمه أن يفرض لي، فلم أزل أكلمه وهو يسوى الحصباء بنعليه حتى جاءه رجال، وكلهم بتسوية الصفوف، فأخبروه أنها قد استوت، فقال لي: استوفي الصف ثم كبّر.

فهذه الأخبار والآثار ونظائرها كلها تدل على جواز الصلاة في النعل، سواء كان في البيت أو في المسجد، ونقل العلامة المقرئ في "فتح المتعال" عن خط الحافظ أبي زرعة العراقي الشافعي ابن الحافظ زين الدين العراقي أنه سئل عن المشي بالنعل التي يمشي بها في الطرقات إذا لم تكن بها نجاسة، هل هو مكروه في المسجد احترامًا له؟ وهل صلاة رسول الله ﷺ في نعليه كانت في المسجد أم لا؟ فأجاب بأنه لا كراهة في المشي بالنعل في المسجد إذا تحقق أنه لا نجاسة فيه، فإن تحقق فيه النجاسة، حرم المشي بها إن كانت النجاسة رطبة، أو مشى بها على موضع رطب في المسجد، أو كان ينفصل المشي في المسجد من النجاسة، ففي هذه الأحوال يحرم المشي بها في المسجد، فإن انفصلت الرطوبة من الجانبين، ولم ينفصل من النجاسة شيء، لم يحرم المشي بها، وأما صلاته عليه الصلاة والسلام في نعليه فالظاهر أنه كان في المسجد، فإن في الصحيحين وغيرهما عن سعيد بن يزيد قال: سألت أنس بن مالك: أكان رسول الله ﷺ يصلي في نعليه؟ فقال: نعم. وظاهره أن هذا كان شأنه وعادته المستمرة دائمًا.

وقال والدي في "شرح جامع الترمذي": اختلف نظر الصحابة والتابعين في لبس

النعال فى الصلاة، هل هو مستحب أو مباح أو مكروه، والذى يترجح التسوية بين اللبس والنزع ما لم يكن فيهما نجاسة محققة أو مظنونة، انتهى كلام أبى زرعة المنقول فى "فتح المتعال".

قلت: هذا كلام حسن لطيف، إلا أن ما ذكره من دلالة حديث أنس على كون العادة النبوية مستمرة بالصلاة فى النعال منظور فيه؛ لعدم وجود ما يدل عليه فيه، ولعله استخرجه من لفظ كان، وهو استخراج سخيف لما نص عليه الإمام النووى فى كتاب صلاة الليل من "شرح صحيح مسلم" من أن لفظ كان لا يدل على الاستمرار والدوام فى عرفهم أصلا والتفصيل فيه، فارجع إليه.

وقال ابن دقيق العيد من أكابر المحدثين الصلاة فى النعال من الرخص، لا من المستحبات، لأن ذلك لا يدخل فى المعنى المطلوب من الصلاة، وهى وإن كانت من ملابس الزينة إلا أن ملامسة الأرض التى تكثر فيها النجاسات قد تعارض ذلك، وإذا تعارض مراعات التحسين ومراعات إزالة النجاسة قدمت الثانية؛ لأنها من باب دفع المفاسد، والأولى من باب جلب المصالح إلا أن يرد دليل بإلحاقها بما يتحمل به، فيرجع إليه، ويترك هذا النظر -انتهى كلامه-.

وقال الحافظ ابن حجر العسقلانى فى "فتح البارى فى شرح صحيح البخارى": ورد ما يقتضى استحباب الصلاة متنعلا، وهو رواية أبى داود والحاكم فيها الأمر بمخالفة اليهود، فيكون استحباب ذلك متأكدًا، وورد فى كون الصلاة فى النعال من الزينة المأمورة بأخذها فى الآية حديث ضعيف جدًا، وأورده ابن عدى فى "الكامل" وابن مردويه فى تفسيره من حديث أبى هريرة والعقيلى من حديث أنس -انتهى كلامه-.

وفى "فتح المتعال": وقد روى أبو داود من حديث عمرو بن شعيب عن أبيه عن جده قال: رأيت رسول الله ﷺ يصلى حافيًا ومتنعلا، وهو يدل على الجواز من غير كراهة، وحكى الغزالى فى "إحياء العلوم" عن بعضهم أن الصلاة فى النعل أفضل، فراجعه. وروى ابن أبى خيثمة عن أوس الثقفى قال: أقمت عند رسول الله ﷺ نصف شهر، فرأيته يصلى وعليه نعلان متقابلتان -انتهى كلامه-.

قلت: الذى يترجح هو أنه لا وجه لكراهة الصلاة فيها لثبوت فعل ذلك من أصحاب الشرع، وأما الأفضلية فإن أراد به اقتداء النبى ﷺ فنعم، وإلا فهو فعل مباح من

الرخص الشرعية، هذا هو الذى نص عليه المحققون من الفقهاء والمحدثين، وعامة الفقهاء يقتصرون على قولهم المستحب أن يصلى فى ثلاثة أثواب: الإزار والقميص والعمامة، ولم يذكروا النعل -فافهم-.

مسألة:

يشترط لصحة الصلاة طهارة النعل أيضًا، كما يشترط طهارة باقى ثيابه. قال البرجندى فى "شرح النقاية" عند قول المصنف فى باب شروط الصلاة: هى طهر بدن المصلى من حدث وخبث، وثوبه ينبغى أن يعم الثوب بحيث يشمل القلنسوة والخف والنعل ونحوها -انتهى-.

قلت: الأحسن أن يكون المراد من قولهم: وثوبه أعم من أن يكون ملبوسه أو مبسوطه، أو متصلا أو محمولا عليه، أو غير ذلك مما له تعلق بالمصلى، فإن طهارة جميع ذلك مشروط فى صحة الصلاة، كما لا يخفى على من طالع الفروع المذكورة فى الباب.

وأخرج أبو داود وابن حبان فى "صحيحه" والحاكم فى "المستدرك"، وعبد ابن حميد، وإسحاق بن راهويه وأبو يعلى الموصلى وغيرهم عن أبى سعيد الخدرى رضى الله عنه قال: بينما رسول الله ﷺ يصلى بأصحابه إذ خلع نعليه، فوضعهما عن يساره، فلما رأى القوم ذلك ألقوا نعالهم، فلما قضى رسول الله ﷺ صلاته قال: ما حملكم على إلقائكم نعالكم، قالوا: رأيناك ألقيت نعليك فألقينا نعالنا، فقال: إن جبريل أتانى فأخبرنى أن فيهما قذرًا، ثم قال: إذا جاء أحدكم المسجد فلينظر فإن رأى فى نعليه قذرًا، أو أذى فليمسحه وليصل فيهما، هذا لفظ أبى داود، وألفاظ غيره متقاربة، وورد فى بعض الروايات أن جبريل أخبرنى أن فيهما دم حلمة، وهو بفتحات صغار القرد، وإن عظمه من الأضداد، كما فى القاموس، وهو نص فى أن تلك النجاسة كانت قليلة.

قال شيخ الإسلام العينى فى "شرح الهداية": وجه الاستدلال بهذا الحديث على طهارة الخف بالدلك ظاهر، فإن قلت: الحديث مطلق، فلم قيّده أبو حنيفة بالنجاسة التى لها جرم. قلت: التى لا جرم لها خرجت بالتعليل، وهو قوله عليه الصلاة والسلام، فإن التراب لها طهور، أى مزيل لنجاسة، ونحن نعلم يقينا أن النعل والخف إذا شرب البول

أو الخمر، ولا يلزيله المسح، ولا يخرجه من أجزاء الجلد، فكان الحديث مصروفًا إلى الأذى الذى يقبل الإزالة بالمسح.

فإن قلت: لعل الأذى المذكور فى الحديث يكون طينًا، قلت: الأذى فى لسان الشرع يحمل على النجاسة، فإن قلت: حديث أبى سعيد ساقط العبرة بأنه؛ لأنه لو كان هناك نجاسة لاستقبل الصلاة. قلت: يحتمل أن يكون الحظر مع النجاسة ترك فى ذلك الوقت، ويحتمل أن يكون أقل من درهم، كذا فى "المبسوط" و"الأسرار" -انتهى-.

وفى "فتح المتعال": قال بعض الشافعية، المراد بالقذر الدم اليسير المعفو عنه، وإنما فعله رسول الله ﷺ تنزّهًا عن النجاسة، وإن كان معفوًا عنها، وقال بعض متأخرى المالكية: لا مانع من حمله على الكثير، ويكون حجة لقول سحنون وجماعة أن ذاكر النجاسة إن أمكنه النزع نزع، وتمادى على صلاته -انتهى-.

فائدة:

ذكر النسفى فى "كشف الأسرار"، وغيره من الأصوليين أن فعل النبى ﷺ ليس بموجب أخذا من حديث خلع النعال، فإنه لو كان فعله موجبًا لما أنكر عليهم. وأورد عليه ابن ملك فى "شرح المنار" بأن الإنكار لم يكن للمتابعة؛ بل لأن خلع النعال كان مخصوصًا به، فإنه عليه الصلاة والسلام علل الإنكار بإخبار جبريل -انتهى-.

وأنت تعلم ما فيه، فإن كون خلع النعال مخصوصًا، إنما علم بإخباره، ولم يكن للصحابة علم به قبل ذلك، وهم إنما خلعوا نعالهم متابعة، فلو كان نفس فعله موجبًا لما سألهم بقوله: ما حملكم على إلقاء النعال، واكتفى بمجرد ذكر الخصوصية، وجعل ابن الحاجب فى مختصره هذه سندًا للقائلين بكون فعله موجبًا، وحرره شارحه العضد. بأنه لو لم يكن موجبًا لما قررهم عليه، وقد أقرهم عليه، ولم يزجرهم، وعندى أن التقرير الأول أولى، وتأييده لعدم كون الفعل موجبًا أحرى، فإنه لو كان نفس فعله موجبًا، لما كان لسؤاله أولا معنى، وتقريرهم عليه بعد ذلك لا يدل على الوجوب حتمًا، كما لا يخفى.

وفى "الفتاوى البزازية": يجوز أن يحمل نعله فى الصلاة إن خاف ضياعه، وإن كانت فيه نجاسة مانعة فرفعه، فإن رفع قدر ما يؤدى فيه ركن فسدت وإلا لا، والأفضل

أن يضع نعليه في الصلاة قدامه ليكون قلبه فارغًا منه، ولذا قيل قدم قلبك، أي نعلك في الصلاة، وأطلق اسم القلب على النعل تقبيحًا، وإن كان النعل النجس في يده أوان الشروع، لا يصير شارعًا -انتهى-.

مسألة:

لو صلى خالعًا نعليه، فأراد سارق أن يذهب بنعليه، وهو يظن أنه لو لم يقطع صلاته ليذهب بنعله، جاز له حينئذٍ نقض الصلاة لاسترداد نعله، لما صرّحوا أن المصلى إذا خاف على نفسه، أو ذهاب ماله، يجوز له قطع صلاته، فإن حق العبد مقدّم على حق الله تعالى، كذا ذكره الفقيه إسماعيل النابلسي في "شرح الدرر"، وأقره عليه ابنه الفقيه عبد الغني النابلسي في "الحديقة الندية شرح الطريقة المحمدية".

مسألة:

إذا أراد أن يخلع نعليه عند الصلاة، فلا يضعهما عن يمينه، لشرف الملك، ولا عن يساره إن كان هناك رجل، ولا خلفه إن كان هناك مصل، بل يضعهما بين يدى الرجلين، كما قيل ضع النعلين تحت العينين، صرّح بذلك كثير من الفقهاء، وهو الموافق للمعقول والمنقول.

قال العلامة أبو عبد الله ابن الحاج الفاسي المالكي، نزيل مصر في كتابه "مدخل الشرح على المذاهب الأربعة" في فصل الخروج إلى المسجد، وينوى امتثال السنة في أخذ النعل بالشمال حين دخول المسجد وفي خروجه، فلعله يسلم من هذه البدعة التي يفعلها كثير ممن ينسب إلى العلم، فترى أحدهم إذا دخل المسجد يأخذ قدمه بيمينه، وقل أن يخلو أحدهم من كتاب، فيكون الكتاب في شماله، فيقع في محذورات، منها جهل السنة في مناولة كتابه وقدمه، ومنها: مخالفة السنة عند أول دخول بيت ربه، ومنها: ارتكابه للبدعة، ومنها اقتداء الناس به.

وينوى امتثال السنة بأن لا يجعل نعله في قبلته، ولا من خلفه؛ لأنه إذا كان خلفه يتشوش في صلاته، وقل أن يحصل له جمع خاطر، ولا عن يمينه، فإن السنة أن يكون

اليمين للطهارات، وقد ورد النهى عن ذلك فى "سنن أبى داود" صريحًا، وفى "صحيح البخارى" و "مسلم" : النهى عما هو أقل من ذلك، وهو النخامة مع كونها طاهرة، فما بالك بالقدم التى قل أن تسلم من النجاسة، فيجعلها عن يساره، إلا أن يكون أحد على يساره، فلا يفعل؛ لأنه يكون على يمين غيره، فيجعله إذ ذلك بين يديه، فإذا سجد كان بين ذقنه وركبتيه، ويتحفظ أن يحركه فى صلاته لئلا يكون مباشرًا فيها، فيستحب لأجل ذلك أن تكون له خرقة، أو محفظة يجعل فيها نعله -انتهى كلامه-.

وأخرج أبو داود وعن أبى هريرة رضى الله عنه قال: قال رسول الله ﷺ: «إذا صلى أحدكم فلا يضع نعليه عن يمينه ولا يساره فيكون عن يمين غيره إلا أن لا يكون عن يساره أحد وليضعهما بين رجليه».

وأخرج أيضًا عنه مرفوعًا: إذا صلى أحدكم، فخلع نعليه، فلا يؤذ بهما أحدًا ليجعلهما بين رجليه، أو ليصل فيهما، وأخرج أيضًا عن عبد الله بن الصائب قال: رأيت رسول الله ﷺ يصلى يوم الفتح، ووضع نعليه عن يساره. وقال الطيبى فى شرح حديث خلع النعلين المذكور سابقًا فيه تعليم للأمة لوضع النعال على اليسار، زاد على القارى فى "شرح المشكاة" ، قلت: وفيه دليل على جواز عمل قليل فى الصلاة -انتهى-.

مسألة:

صرّح الفقهاء بجواز قتل العقرب والحية فى الصلاة إن علم منه الإيذاء، قال العلامة ابن أمير حاج فى "حلية المحلى شرح منية المصلى" : يستحب قتل العقرب بالنعل اليسرى فى الصلاة إن أمكن ذلك؛ لحديث أبى داود كذلك، ولا بأس بقياس الحية على العقرب فى هذا -انتهى-.

قلت: أراد برواية أبى داود روايته فى "مراسيله" ، لا فى "سننه" عن رجل من الصحابة قال: قال رسول الله ﷺ: «إذا وجد أحدكم عقربًا وهو يصلى فليقتلها بنعله اليسرى" .

لا يقال: فى طريق هذا الحديث راوٍ مجهول، فلم يكن بذاك، لأنا نقول: جهالة الصحابى لا تضر عند أرباب الحديث؛ لأن الصحابة كلهم عدول، ولو سلّمنا أنها تضر، فلا تثبت منه إلا الاستحباب، ويكفيه الحديث الضعيف إلا أن يكون موضوعًا، وجهال

الراوى لا تجعل الحديث موضوعًا، ولهذا قد تعقب على ابن الجوزى من جاء بعده من الحفاظ فى حكمه على كثير من أحاديث الصحاح بالوضع بمجرد جهالة الراوى، فتنبه.

وأخرج الحافظ أبو نعيم الإصبهانى فى "تاريخ إصبهان"، والبيهقى فى "شعب الإيمان" عن على رضى الله عنه أنه قال: لدغت العقرب رسول الله ﷺ وهو يصلى، فلما فرغ قال: لعن الله العقرب ما تدع مصليًا، ولا غيره، ولا نبينا، ولا غيره إلا لدغته، ثم تناوله نعله وقتلها به، ثم دعاء بماء وملح، فجعل يمسح عليها، ويقرأ ﴿قُل هُوَ اللهُ أَحَدٌ﴾ والمعوذتين،

وروى الطبرانى وأبو يعلى الموصلى عن عائشة رضى الله عنها قال: دخل على بن أبى طالب على رسول الله ﷺ وهو يصلى، فقام إلى جنبه، فصلى بصلاة، فجاءت عقرب حتى انتهت إلى رسول الله ﷺ ثم تركته وذهبت نحو على، فضربها بنعله حتى قتلها، فلم ير رسول الله ﷺ بقتلها بأسًا. قال الدميرى فى "حياة الحيوان": فى إسناد هذا الحديث عبد الله بن صالح كاتب الليث، وهو ضعيف -انتهى-.

وروى ابن ماجة عن أبى رافع أن رسول الله ﷺ قتل عقربًا وهو يصلى، وروى أيضًا عن عائشة رضى الله عنها قالت: لدغت العقرب رسول الله ﷺ فى الصلاة، فقال: لعن الله العقرب ما تدع مصليًا، ولا غير مصل، اقتلوها فى الحل والحرم.

وروى الحافظ أبو نعيم فى "تاريخ إصبهان"، والمستغفرى فى "الدعوات"، والبيهقى فى "الشعب" عن على رضى الله عنه قال: لدغت رسول الله ﷺ عقرب وهو فى الصلاة، فلما فرغ من صلاته قال: لعن الله العقرب ما تدع مصليًا ولا غيره إلا لدغته، وتناوله نعله فقتلها به، ثم دعا به بماء وملح، فجعل يمسح عليها ويقرأ ﴿قُل هُوَ اللهُ أَحَدٌ﴾ والمعوذتين، كذا أورده الدميرى رحمه الله.

مسألة:

إذا سمع الإمام فى الصلاة خفق النعال، وهو فى الركوع أو السجود، فهل يجوز أن يطيل الركوع، أو السجود لإدراك الجائين؟ فيه اختلاف كثير للفقهاء، فمنهم من حكمه بالشرك، ومنهم من جعله مكروهًا، ومنهم من جعله قريبًا من الشرك، ومنهم من جعله مما لابأس به، ومنهم من استحبه، ومنهم من فصّل بأنه إن عرف الجائى فيكره، وإلا

فلا بأس به، وإن أراد التقرب إلى الله تعالى فلا يكره.

في "المنية" وشرحها الغنية: لو أطال الإمام الركوع لإدراك الجائي الركوع، لا تقربًا فهو أي ففعله ذلك مكروه كراهة تحريم، قال أبو يوسف: سألت أبا حنيفة عن هذا فقال: أكره له ذلك، وأخشى له أمرًا عظيمًا، وكذا روى هشام عن محمد، ولقب قاضيخان هذه المسألة بمسألة الريا؛ لأنه قصد غير الله بما من شأنه أن يتقرب إليه، ومع هذا لا يكفر بسبب هذا الفعل؛ لأنه وإن لم ينو التقرب إلى الله تعالى، لكن لم ينو به عبادة الغير تعالى حتى يكون كفرًا، فصار كسائر أفعال الريا، وأكثر العلماء حملوه على الكراهة، وكذا المروي على ما إذا كان الإمام يعرف الجائي بعينه، أما إذا كان لا يعرفه فقالوا: لا بأس به؛ لأنه إعانة على الطاعة، لكن يطول مقدرًا ما لا يثقل على القوم، بأن يزيد تسبيحة أو تسبيحتين.

واعلم أن لفظ لابأس يفيد في الغالب أن تركه أفضل، وينبغي أن يكون ههنا كذلك، فإن فعل العبادة لأمر فيه شبهة عدم إخلاصها له تعالى، لاشك أن تركه أفضل، ولو أطال تقربًا إلى الله خاصة من غير أن يتخالج في قلبه شيء سوى التقرب، ولا الإعانة على الطاعة، فلا بأس به حينئذٍ، وعلى ما فسّرنا يكون لا بأس بمعنى الأفضل، لا بالمعنى الغالب، ويمكن أن يراد بالإطالة تقربًا أن ينوي الإعانة على إدراك الجائي طاعة الله، وحينئذ فلفظ لا بأس بالمعنى الغالب -انتهى ملخّصًا-.

وفي "الذخيرة": لو كان الإمام في الركوع يسمع خفق النعال، هل ينتظر أم لا؟ قال أبو يوسف: سألت أبا حنيفة وابن أبي ليلى، فكرهاه، وقال بعضهم: يطول التسبيحات، ولا يزيد عددها، وقال أبو القاسم الصغار: إن كان الجائي غنيّا، لا يجوز له الانتظار، وإن كان فقيرًا جاز له ذلك، وقال أبو الليث: إن كان الإمام عرف الجائي، لا ينتظر، وإلا فلا بأس به، وقال بعضهم: إن أطال الركوع لإدراك الجائي خاصة، فهذا مكروه؛ لأن أول ركوعه كان لله تعالى، وآخر ركوعه للقوم، فقد أشرك في صلاته غيره تعالى، وكان أمرًا عظيمًا، ولا يكفّر، وعلى هذا ما روى عن أبي حنيفة، وإن أطاله تقربًا، فلا بأس به، ألا ترى إلى أن الإمام يطيل الركعة الأولى على الثانية في الفجر لإدراك القوم الركعة -انتهى-.

وفي "البحر الرائق" ذكر في "الذخيرة" و"البدائع": قال أبو يوسف: سألت أبا

حنيفة عن ذلك، فقال: أخشى عليه أمرًا عظيمًا، يعنى الشرك، وقد وهم بعضهم فى كلام الإمام، فاعتقد أنه يصير المنتظر مباح الدم، فأفتى به، وهكذا ظن صاحب "منية المصلى"، فقال: يخشى عليه الكفر، ولا يكفر، وكل منهما غلط، ولم يرده الإمام، بل أراد أنه يخاف عليه الشرك فى عمله الذى هو الريا، ونقل عنه أنه لا بأس به، وهو قول الشافعى فى القديم، وقد نهى الله عن الإشراك فى العمل لقوله تعالى: ﴿فَمَن كَانَ يَرجُو لِقَاءَ رَبّه فَلَيعمَلْ عَمَلا صَالِحًا ولا يُشرِكُ بِعِبَادَةِ رَبّه أحَدًا﴾.

وأعجب منه ما نقله فى المجتبى عن البلخى أنه يفسد صلاته ويكفر، ثم نقل بعده عن الجامع الأصغر أنه مأجور على ذلك؛ لقوله تعالى: ﴿وَتَعَاوَنُوا عَلَى البِرّ وَالتّقوى﴾ ونقل عن أبى الليث التفصيل بين أن يعرف الجائى وبين لا يعرف، وهو حسن -انتهى-.

قلت: يؤيد هذا التفصيل ما ثبت فى "سنن أبى داود" وغيره من رواية عبد الله بن أبى أوفى أن النبى ﷺ كان يقوم فى الركعة الأولى من صلاة الظهر حتى لا يسمع وَقْع قدمٍ، وفيها أيضًا من رواية جابر عن عبد الله ابن أبى قتادة عن أبيه قال: كان رسول الله ﷺ يصلى بنا فيقرأ فى الظهر والعصر فى الركعتين الأوليين بفاتحة الكتاب وسورتين، ويسمعنا الآية أحيانًا، وكان يطول الركعة الأولى من الظهر، ويقصر الثانية، وكذلك فى الصبح، فظننا أنه يريد بذلك أن يدرك الناس الركعة الأولى.

ثم رأيت فى "المرقاة شرح المشكاة" لعلى القارى أنه قال: المذهب عندنا أنه لو أطال الركوع لأدرك الجائى لا تقربا فهو مكروه كراهة تحريم، وقيل: إن كان لا يعرف الجائى فلا بأس به، وأما ما روى أبو داود من أنه ﷺ كان ينتظر فى صلاته مادام يسمع وقع نعل فضعيف، ولو صح فتأويله أنه كان يتوقف فى إقامة صلاته، أو تحمل الكراهة إلى ما إذا عرف الجائى، ويدل عليه ما صح أنه كان يطيل الركعة الأولى كى يدركها الناس، لكن فيه أن هذا من ظن الصحابى -انتهى كلامه-.

لا يخفى عليك ما فيه، أما أولا فلأن ضعف الحديث لا يسقطه عن درجة الأخذ به؛ لما نبهناك عليه، وأما ثانيًا: فلأن ما ذكره من لفظ رواية أبى داود فلم أجده فى سنة، وإنما وجدت فيه ما ذكرته، وأما ثالثًا: فلأن تأويله بأن كان يتوقف فى إقامة صلاته يأبى عنه لفظه فى صلاته، على أنه إنما يستقيم إذا كان لفظ الحديث ما ذكره، وأما إذا كان ما ذكرناه فلا يمكن ذلك.

مسألة: لو قام على النجاسة وفى رجليه نعلان أو جوربان، لم تجز صلاته؛ لأنه قام على مكان نجس، ولو افترش نعليه، وقام عليهما جازت صلاته بمنزلة ما لو بسط الثوب الطاهر على الأرض النجسة، وصلى عليه، فإنه يجوز، كذا فى "الذخيرة" و"البحر الرائق"، وفى "الخانية" لو كانت الأرض نجسة، فخلع نعليه، وقام على نعليه جاز، أما إذا كانت النعل ظاهره وباطنه طاهر فظاهر، وإن كان مما يلى الأرض منه نجسًا فكذلك، وهو بمنزلة الثوب ذى طاقين، أسفله نجس وأعلاه طاهر -انتهى-.

تتمة:

ورد فى حديث صحيح إذا ابتلت النعال، فالصلاة فى الرحال، وهو يفيد الرخصة فى حضور الجماعة فى الليلة المطيرة الباردة، لكن قيّده بعض أصحابنا بما إذا كانت الأمطار شديدة، والقليل لا يكون عذرًا.

قال محمد فى "الموطأ": أخبرنا مالك أخبرنا نافع عن ابن عمر أنه نادى فى الصلاة فى السفر فى ليلة ذات مطر وبرد، ثم قال: ألا صلّوا فى الرحال، وقال: إن رسول الله ﷺ كان يأمر المؤذن بذلك إذا كانت ليلة ذات مطر، قال محمد: هذا أحسن، وهى رخصة، والصلاة فى الجماعة أفضل -انتهى-.

وفى شرح الشيخ إسماعيل "الدرر والغرر" عن ابن الملقن الشافعى قال: المشهور أن النعال فى النعال فى الحديث جمع نعل، وهو ما غلظ من الأرض فى صلابة، وإنما خصها بالذكر؛ لأن أدنى بلل يندبها بخلاف الرخوة؛ فإنها تنشف الماء، وقيل: النعال الأحذية، وفى "حلية المحلى شرح منية المصلى" عن أبى يوسف قال: سألت أبا حنيفة عن الجماعة فى طين، فقال: لا أحب تركها، وقال محمد فى "الموطأ": الحديث رخصة، يعنى قوله عليه الصلاة والسلام: إذا ابتلت النعال، فالصلاة فى الرحال، والنعال ههنا الأراضى الصلاب -انتهى-.

وفى "القنية" ناقلا عن الصدر الحسام: إذا كان مطر، أو برد شديد، وظلمة شديدة، أو خوف، أو حبس، فذلك كله يمنع لزوم الجماعة -انتهى-.

وفى "شرح مختصر القدورى" لصاحب "القنية" ناقلا عن التمرتاشى: اختلفوا فى كون الأمطار، والثلوج، والأوحال، والبرد الشديد عذرًا، وعن أبى حنيفة إن اشتد

التأذى فعذر، قال الحسن: أفاد هذه الرواية أن الجمعة والجماعة فى ذلك سواء، ليس كما ظنه البعض أن ذلك عذر فى الجماعة؛ لأنها سنة لا فى الجمعة؛ لأنها من آكد الفرائض - انتهى-.

وفى "شرح الكنز" للزيلعى قال أبو يوسف: سألت أبا حنيفة عن الجماعة فى طين، فقال: لا أحب تركها، والصحيح أنها تسقط بالمطر والطين، والبرد الشديد، والظلمة الشديدة -انتهى-.

قلت: ورد فى الروايات ما يدل على أن قليل المطر أيضًا عذر، وهو ما فى "سنن أبى داود" عن أبى المليح عن أبيه عمير بن عامر الهذلى قال: شهد النبى ﷺ زمن الحديبية فى يوم جمعة، وأصابهم مطر لم يبتل أسفل نعالهم، فأمرهم أن يصلوا فى رحالهم، فإن عدم ابتلال أسفل النعال كناية عن قلة المطر، ولعل وجهه أن حضور الجماعة فى السفر فى المطر وإن كان قليلا لا يخلو عن ضرر ومشقة، والعلم عند الله تعالى.

فصل فى الحج وما يتعلق به:

مسألة:

قالوا يجوز للمحرم لبس النعلين، وكل ما لا يستر الكعب الذى هو فى وسط القدمين عند معقد الشراك، فإن لم يجد النعلين، فليلبس الخفين، وليقطعهما أسفل من الكعبين، وأصله ما رواه الأئمة الستة فى كتبهم وغيرهم عن ابن عمر رضى الله تعالى عنهما قال: سأل رجل يا رسول الله! ما يلبس المحرم؟ وعند البيهقى: وقع ذلك ورسول الله ﷺ يخطب فى مسجد المدينة، فقال: لا يلبس القميص ولا السراويل ولا العمائم ولا البُرنس ولا الخفاف، فإن لم يجد النعلين فليلبس الخفين، وليقطعهما حتى يكونا تحت الكعبين. وروى أبو داود والبخارى فى كتاب الحج عن ابن عباس رضى الله تعالى عنهما مثله إلا أنه وقع فيه أنه خطب به فى عرفات، ولم يذكر قطع الخفين، وبه أخذت الحنابلة.

قال البدر العينى فى "البناية شرح الهداية": العمل بحديث ابن عمر أولى من العمل بحديث ابن عباس؛ لأنه لم ينقل عنه صفة لبس الخفين، ومن زاد حفظ ما لم

يحفظه الذى اختصر، والعجب من الاخصام أنهم يحملون المطلق على المقيد، لا سيما فى حادثة واحدة، وههنا أبوا من ذلك.

فإن قلت: زعمت الحنابلة أن حديث ابن عمر منسوخ بحديث ابن عباس؛ لأنه بعرفات، وحديث ابن عمر بالمدينة، كما ذكره الدارقطنى.

أجيب: بأن هذا جهل بالأصول، فإن المطلق والمقيد لا يتناسخان عندهم، مع أن حديث ابن عباس رواه أبوأيوب والثورى وابن عيينة وحماد بن زيد وابن جريج وهشيم وشعبة، كلهم من حديث عمرو بن دينار عن جابر بن زيد، ولم يقل أحد منهم بعرفات غير شعبة، وانفراد الواحد عن الثقات يوجب الضعف فيما انفرد به.

فإن قلت: قال عطاء فى قطعهما إفساد، والله لا يحب المفسدين.

قلت: قد ثبت الأمر من الشارع، فأين الحكم بالإفساد -انتهى كلامه-.

وفى "البحر الرائق": لم أرَ حكم ما إذا كان قادرًا على النعلين، فهل له أن يقطع الخفين أسفل من الكعبين، والظاهر من الحديث وكلامهم أنه لا يجوز، يعنى لا يحل لما فيه من إتلاف المال بغير ضرورة -انتهى-.

قلت: قد صرّح العينى فى "شرح الهداية" بجوازه، حيث قال: وإن وجد النعلين فلبس الخفين مقطوعين، لا شىء عليه عندنا، وعند مالك يفدى، وكذا عند أحمد، وللشافعى قولان -انتهى- وما قال: من أن الظاهر من الحديث أنه لا يحل ذلك فغير مستقيم على قواعد أصحابنا، فإن تعليق الشىء بالشرط لا يقتضى نفى المشروط عند عدمه فى الأحكام، كما هو مبسوط فى علم الأصول، فقوله عليه الصلاة والسلام: «فإن لم يجد النعلين آه» لا يقتضى عدم حل لبس الخفين عند القدرة عليهما إلا أن يدل دليل آخر عليه، ولم يوجد، وأما كلامهم فى كون القطع إفسادًا من غير ضرورة فمخدوش، كما لا يخفى على من تأمل فتأمل.

وفى "فتح القدير" قال المشايخ: يجوز للمحرم لبس المكعب؛ لأن الباقى من الخف بعد القطع كذلك مكعب، ولا يلبس الجوربين، لكنهم أطلقوا جواز لبس المكعب، ومقتضى النص المذكور أنه مقيد بما إذا لم يجد النعلين -انتهى- وقد عرفتك ما يدفعه، وبالجملة أن لبس الخفين المقطوعين مع وجدان النعلين خلاف الأولى؛ لا أنه لا يحل ذلك، وهذا كما ذكره بعض مشايخنا فى بحث السواك من أنه لو استاك بالأصابع مع

وجود السواك يجزئ، ويكون خلاف الأولى، هذا كله تأييد لمذهب المشايخ.

وأما النظر الدقيق فيحكم بأن صريح الحديث يدل على عدم حل لبس الخفين المقطوعين عند وجدان النعلين، فهو الأحق بالأخذ، وذلك لأنه عليه الصلاة والسلام نهى عن لبس الخفين مطلقًا بقوله: ولا الخفاف، ثم استثنى عنه حالة وجدان النعلين، وهو استثناء مفرغ، فالمعنى لا يلبس المحرم الخفاف فى حالة من الأحوال إلا فى حالة عدم وجدان النعلين، فأفاد جواز لبس الخفين المقطوعين فى وقت خاص، وعند حالة خاصة، وما سوى الاستثناء بقى على حاله، أى النهى، فيكون لبس الخفين فى حالة وجدان النعلين منهيا عنه قطعًا، وتعليق الشئ بالشرط وإن كان لا يقتضى نفى المشروط عند عدمه، لكن هذا ما لم يقم دليل اخر، وههنا قد قام دليل آخر، وهو مفاد الاستثناء لإفادة نفى المشروط عند عدم الشرط، والقياس على ما ذكروه فى بحث السواك غير مستقيم؛ لأنه قد ورد فى إجزاء الأصابع عن صاحب الشرع ﷺ يجزئ من السواك الأصابع، أخرجه البيهقى وغيره من أنس مرفوعًا: فأفاد إجزاء الأصابع مطلقًا، ولا كذلك فى هذا البحث، فافهم فإنه دقيق، وبالتأمل حقيق.

مسألة:

يجوز الطواف فى النعل بشرط أن يكون طاهرًا، فإنه لما[1] جاز دخول المسجد والصلاة فى النعال، فالطواف الذى دون الصلاة يجوز فيها بالطريق الأولى، وقد روى الحافظ ابن عساكر عن الشيخ أبى طاهر إسماعيل بن ظفر بن أحمد المقدسى عن أحمد بن محمد بن عبد الله اللبنان على الحسن بن أحمد بن الحسن عن أحمد بن عبد الله بن إسحاق الحافظ عن عبد الله بن جعفر بن أحمد بن فارس عن يونس بن حبيب بن عبد القادر عن سليمان بن داود عن عمر بن قيس عن عاصم بن عبيد الله عن عبد الله بن عامر بن ربيعة عن أبيه قال: كنت مع رسول الله ﷺ فى الطواف، فانقطع شسع نعله، فقلت يا رسول الله ﷺ ناولنى أصلحه، فقال: هذه أثرة، ولا أحب الأثرة، قال المقرى فى "فتح المتعال": الشسع بالكسر هو القبال، ويقال الشسع بكسرتين وشسع النعل شسعًا

(١) ذكر فى الأحياء قال رسول الله ﷺ: «من طاف أسبوعًا حافيًا حاسرًا كان كعتق رقبة» الحديث، قال العراقى فى تخريج أحاديثه: لم أجده هكذا. (منه رحمه الله)

وأشسعها وشسعها جعل لها شسعًا، وجمعه شسوع، كذا في القاموس، والأثرة -بفتح الهمزة بعدها ثاء مثلثة- اسم من آثر يوثر إذا اختار، والأثرة الانفراد بالشيء، فكأنه ﷺ كره أن ينفرد واحد بإصلاح نعله، كره ذلك لتواضعه، وعدم ترفعه على من يصحبه -انتهى- قلت: التفصيل في هذا الباب كالتفصيل في باب دخول المسجد والصلاة متنعلا، فتذكره.

وفي "مسند الإمام أحمد بن حنبل" في مسند عبد الله بن عمرو، حدثنا يعقوب، حدثنا أبي عن ابن إسحاق، حدثني أبو عبيدة بن محمد بن عمار بن ياسر عن مقسم مولى عبد الله بن الحارث بن نوفل، قال: خرجت أنا وتليد بن كلاب الليثي حتى أتينا عبد الله بن عمرو بن العاص، وهو يطوف بالبيت معلقا نعليه بيده، فقلنا: هل حضرت رسول الله ﷺ حين تكلمه التميمي يوم حنين؟ فقال نعم، الحديث بطوله.

وقال الحافظ ابن حجر العسقلاني في "الإصابة في أحوال الصحابة": كذلك رواه الطبراني أيضًا في "المعجم الكبير" في مسند عبد الله، وقد بين أن مقسمًا أخذ هذا الحديث مشافهة عن عبد الله بن عمرو، وليس في السياق ما يقتضي أن يكون لتليد صحبة ولا له فيه رواية، فمن ذكر تليد من الصحابة فقد صحف وغلط -انتهى كلامه-.

تتمة:

المراد بالنعل في قول الفقهاء في كتاب الحج عند بحث تقليد الهدي: صفة التقليد أن يربط على عنق بدنته قطعة نعل أو نحوه -انتهى- هو نعل الهدي، والأصل فيه ما أخرجه مسلم عن قياس رضي الله عنهما قال: بعث رسول الله ﷺ عشر بدنة مع رجل وأمّره فيها، فقال: يا رسول الله! كيف أصنع بما أبدع علي منها، قال: انحرها، ثم اصبغ نعليها في دمها، واجعلها على صفحتها، ولا تأكل منها أنت، ولا أحد من أهل رُفقتك.
قال علي القاري في "المرقاة": يقال: أبدعت الراحلة إذا كلّت وأبدع بالرجل إذا انقطعت راحلته بالكَلال، أو الهُزال، وقوله: أبدع عليّ على تضمين معنى الحبس -انتهى-.

وروى مالك والترمذي وابن ماجه عن ناجية الخزاعي، وأبو داود والدارمي عن ناجية الأسلمي قال: قلت: يا رسول الله! كيف أصنع بما عَطِبَ من البُدن؟ قال: انحرها ثم اغمس نعلها في دمها، وخلِّ بين الناس وبينها فيأكلونها.

قال الشيخ عبد الحق الدهلوى فى "شرح المشكاة" : الظاهر أن الاختلاف فى نسبة ناجية دون الذات، ولم يذكر فيما رأينا من الكتب ناجية من الصحابة إلا واحد، هو ناجية بن جندب بن عمير الأسلمى، وكان اسمه ذكوان، فسماه رسول الله ﷺ ناجية؛ لأنه نجا من الكفرة -انتهى-.

قلت: كون ناجية اسم واحد من الصحابة على ما توهمه ليس بصحيح، فقد قال الحافظ ابن حجر فى "تقريب التهذيب" : ناجية بن جندب بن عمير بن يعمر الأسلمى صحابى، وناجية بن جندب بن كعب، وقيل: ابن كعب بن جندب الخزاعى صحابى أيضًا، تفرد بالرواية عنه عروة بن الزبير، ووهم من خالطها -انتهى- فعلم أن ناجية الأسلمى صحابى، وناجية الخزاعى صحابى آخر إلا أن أصحاب الرجال صرحوا بأن القصة المذكورة كانت مع الأسلمى.

قال الذهبى فى "تذهيب التهذيب" : ناجية الأسلمى صاحب بدن رسول الله ﷺ روى عنه عروة وغيره -انتهى- وفى "تهذيب الأسماء واللغات" للنووى ناجية بن جندب بن كعب، وقيل: ناجية بن كعب بن ذكوان، فغيره رسول الله ﷺ بناجية إذ نجى من قريش، وجعل أحمد بن حنبل فى "مسنده" صاحب البدن ناجية بن الحارث الخزاعى المصطلقى، والأول هو المشهور.

فصل فى الجهاد:

مسألة:

قال فى "الهداية" عند ذكر سهام الغنيمة: للفارس سهمان، وللراجل سهم، وقالا: للفارس ثلاثة أسهم، إلى آخره. وفيه إشارة إلى أن صاحب النعال والراجل سواء فى ذلك، وذلك لأن القياس يأبى استحقاق شيء من الغنيمة بسبب الفرس؛ لأنه آلة الجهاد بسائر آلات لا يستحق شيئًا من الغنيمة، فكذا بهذه الآلة إلا أنا تركناه بسبب الأثر، ولا نص فيما سوى الفارس، كذا قال مولانا إله داد الجونفورى فى حاشية الهداية ، وأما حديث المتنعل راكب، فليس المراد به أنه راكب فى الأحكام.

فصل فى اليمين :

مسألة :

لو حلف لا يضع قدمه فى دار فلان، فدخله متنعلا، القياس أن لا يحنث؛ لعدم وجود وضع القدم، لكنهم قالوا: يحنث استحسانًا، واعترض عليه بأنه يلزم حينئذٍ الجمع بين الحقيقة والمجاز؛ لأن حقيقة وضع القدم إذا كان حافيًا، وأجيب عنه بأن وضع القدم مجاز عن الدخول على طريق عموم المجاز، لا على طريق الجمع. والدخول مطلق عن الدخول حافيًا ومتنعلا، كذا فى "أصول البزدوى" و "المنتخب لحسامى" وغيرهما.

فإن قلت: قد صرّح الأصوليون بأن الحقيقة المستعملة راجحة على المجاز عند أبى حنيفة خلافًا لهما، وحقيقة وضع القدم مستعملة غير مهجورة، فأىّ ضرورة دعت إلى حمل هذا الكلام على المجاز عنده.

قلت: هب أن الحقيقة راجحة عنده، لكنهم صرحوا بأن مبنى الأيمان على العرف، ووضع القدم صار كناية عن الدخول فى العرف، فكذلك حمل عليه، ولهذا صرّح قاضيخان فى فتاواه وغيره بأنه لو حلف بالكلام المذكور، فوضع إحدى قدميه فيه، أو وضع قدميه فيه، والجسد خارج لا يحنث؛ لأنه ترك حقيقة الكلام، وصار كأنه قال: لا يدخل دار فلان، فلا يحنث بوضع القدم فقط.

مسألة :

حلف لا يلبس هذا النعل، فقطع شراكها وشركها بآخر، ثم لبسه يحنث، كذا فى "البزازية".

قلت: السرّ فيه ما صرّح به الأصوليون من أن الإشارة تكون إلى الذات، ويلغو بها الوصف، ألا ترى أنه لو حلف لا يتكلم هذا الصبى، لم يتقيد بزمان صباه، فكذلك لما حلف لا يلبس هذه النعل، فمراده الامتناع عن لبس نفسها، سواء كانت بهذا الشراك، أو بغيره.

مسألة :

رجل اشترى لصغيرته نعلا، فضاع فرأى نعلا برجل صغير، فقال: هو نعل بنتى،

فأنكر أبوه، فحلف كل واحد منهما بالطلاق أن النعل نعل ولده، وتفرقا من غير تحقق الحال، لا يقع على واحد منهما الطلاق، كما صرّح به علماءنا فى كثير من الفروع المشابهة له، كذا فى فتاوى الفقيه خير الدين الرملى رحمه الله.

فصل فى الحدود:

مسألة:

لا يجزئ ضرب شارب الخمر، وكذا غيره ممن وجب عليه الحد بالنعال، وإن كان شاربو الخمر يضربون فى العهد النبوى بالنعل والعصا والأيدى، لانعقاد الإجماع من الصحابة، ومن بعدهم على تركه، وضرب أربعين سوطًا لشارب الخمر، أى أبو الشيخ والحاكم وصححه، وابن مردويه عن ابن عباس أن الشُراب كانوا يُضربون على عهد رسول الله ﷺ بالأيدى والنعال حتى توفى، فقال أبو بكر: لو فرضنا لهم حدّا، فتوخى[1] نحو ما كان يضربون فى العهد الأول، فكان يجلدهم الأربعين، حتى توفى، ثم كان عمر، فجلدهم كذلك له أربعين، حتى أتى برجل من المهاجرين الأولين قد شرب الخمر، فأمر به أن يجلد، فقال: لم تجلدنى بينى وبينك كتاب الله، فإنه تعالى قال: ﴿لَيسَ عَلَى الّذينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصّالِحَاتِ جُنَاحٌ فِيمَا طَعِمُوا﴾ الآية، فأنا من الذين أمنوا وعملوا الصالحات، ثم آمنوا ثم اتّقوا وأحسنوا، شهدت مع رسول الله ﷺ بدرًا واحدًا والخندق، فقال ابن عباس: نزلت عذرًا للماضين، وحجة على الباقين، فقال عمر: فما ذا ترون؟ فقال على بن أبى طالب: نرى أنه إذا شرب سكر، وإذا سكر هذى، وإذا هذى فريى، وعلى المفترى ثمانون جلدة، فأمر عمر رضى الله فجلد ثمانين.

وروى عبد الرزاق عن عمرو بن دينار مرفوعًا: من شرب الخمر فحدوه، فإن شرب الثانية فحدوه، فإن شرب الثالثة فحدوه، فإن شرب الرابعة فاقتلوه، قال: فأتى بابن النعمان قد شرب، فضرب بالنعال والأيدى، ثم أتى به الثانية فكذلك، ثم أتى به الثالثة فكذلك، ثم أتى به الرابعة، فحدّ ووضع القتل.

وفى فتح القدير: حد الخمر والسكر من غيرها ثمانون سوطًا، وهو قول مالك

---

(١) التوخى جستن وقصد كردن، أى قصد مثل ما كان فى الصور الأول، واستمر عليه. (منه رحمه الله)

وأحمد، وفى رواية عن أحمد وهو قول الشافعى أربعون، واستدل المصنف على التعيين الثمانين بالإجماع من الصحابة، وروى البخارى من حديث السائب بن يزيد قال: كنا نأتى بالشارب على عهد رسول الله ﷺ وأبو بكر وصدر من عهد عمر، فنقوم إليه بأيدينا ونعالنا وأرديتنا، حتى كان آخر أمر عمر، فجلد ثمانين، وأخرج مسلم عن أنس بن مالك أن النبى ﷺ جلد فى الخمر بالجريد والنعال، ثم جلد أبو بكر أربعين، فلما كان عمر قال: ما ترون فى جلد الخمر، فقال عبد الرحمن بن عوف: أرى أن نجعله ثمانين، فجعله عمر ثمانين، وفى "الموطأ": أن عمر استشار فى الخمر، فقال له على رضى الله عنه: نرى أن نجلده ثمانين، فإنه إذا شرب سكر، وإذا سكر هذى، وإذا هذى افترى، وعلى المفترى ثمانون، ولا مانع من كون كل من ابن عوف وعلى أشار بذلك.

وأخرج الحاكم فى "المستدرك" عن ابن عباس أن الشرّاب كانوا يضربون على عهد رسول الله ﷺ بالأيدى والنعال والعصى حتى توفى، فكان أبو بكر يجلدهم أربعين، حتى توفى إلى أن قال عمر: ماذا ترون؟ فقال على رضى الله عنه: إذا شرب... إلخ، وروى مسلم عن أنس قال: أتى برجل شرب الخمر عند رسول الله ﷺ، فضربه بجريدتين نحو الأربعين، وفعله أبو بكر، وعمر استشار الناس فقال ابن عوف: أخف الحدود ثمانون، فهذه الأحاديث تفيد أنه لم يكن مقدار معين فى زمنه عليه الصلاة والسلام، ثم قدره أبو بكر بأربعين، ثم اتفقوا على ثمانين -انتهى كلامه ملتقطًا-.

وفى "البناية": بقولنا: قال مالك وأحمد، وفى رواية عنه واختارها ابن المنذر أربعون، فلو ضرب قريبًا من ذلك بأطراف الثياب والنعال، كفى على أصح الوجهين، ولو رأى الإمام أن يجلده ثمانين جاز على الأظهر عنده -انتهى-.

فصل فى البيع:

مسألة:

يجوز الاستصناع فى النعال للتعارف، والقياس يقتضى عدم جواز الاستصناع مطلقًا إلا جوّزناه للتعامل، وصورته أن يقول لصانع: اصنع لى شيئًا. كذا صورته كذ، وقدره كذا بكذا درهما، ويسلم إليه جميع الدراهم أو بعضها، أو لم يسلم إليه من غير

تعيين الأجل، فإن عيّن الأجل، فهو سلم.

وتفصيل المقام على ما فى "الهداية" وشروحها كـ"النهاية" و"البناية" و"فتح القدير" وغيرها أنهم اختلفوا فى مسألة الاستصناع بوجوه:

الأول: فى الجواز وعدمه، فقال زفر والشافعى: لا يجوز، وهو القياس؛ لأنه لا يمكن أن يكون إجارة لكونه استئجارًا فى ملك الأجير وهو لا يجوز، كقولك لرجل: احمل طعامك من هذا المكان إلى ذلك المكان بكذا، أو اصبغ ثوبك أحمر بكذا، لا يصح، فكذا هذا، ولا يمكن أن يكون بيعًا أيضًا؛ لأن المبيع المستصنع معدوم وقت العقد، وقال رسول الله ﷺ: «لا تبع ما ليس عندك»، رواه أصحاب السنن الأربعة.

فإن قلت: فينبغى أن لا يجوز السلم أيضًا لكون المسلم فيه معدومًا عند العقد.

قلت: هب القياس يقتضى ذلك، لكنا جوزناه لنص، وهو ما أخرجه الستة فى كتبهم عن ابن عباس رضى الله تعالى عنهما قال: قدم رسول الله ﷺ فى المدينة والناس يسلفون فى التمر السنتين والثلاث، فقال: من أسلف فى شىء فلسلف فى كيل معلوم إلى أجل معلوم، وقال أبو حنيفة وصاحباه: يجوز الاستصناع للتعامل الراجع إلى الإجماع العملى من لدن رسول الله ﷺ إلى هذا الزمان من غير نكير، والتعامل بهذه الصفة مندرج فى قوله عليه الصلاة والسلام: إن الله لا يجمع أمتى على الضلالة، رواه الترمذى وغيره، وقد ثبت استصناع رسول الله ﷺ المنبر والخاتم الأول فرواه البخارى ومسلم وأبو داود والنسائى والترمذى والطبرانى وعبد الرزاق وأبو نعيم والبيهقى وابن خزيمة، وأما الثانى فرواه البخارى وغيره، وأيضًا ثبت فى صحيح البخارى ورواية الطحاوى وغيرهما احتجامه وإعطاءه الأجرة للحجام، مع أن مقدار عمل الحجامة وعدد كرات وضع المحاجم ومصها غير لازم عند أحد، وأيضًا سمع ﷺ بوجود الحمام وأجاز بدخوله للرجال، ولم يبين له شرطا من ذكر عدد ما يصب به الماء، وعمل به الصحابة ومن بعدهم كذلك، فدل هذا كله على شرعية الاستصناع، فمن قال إنه لا أصل له فقد غفل عن هذه الأصول.

الثانى: فى كونه بيعًا، وكونه مواعدة، فقال بعض أصحابنا، كالحاكم الشهيد ومحمد بن سلمة: الاستصناع مواعدة ابتداء، وإنما ينعقد عقدًا إذا جاء به مفروغًا عنه بالتعاطى، ولهذا يثبت الخيار لكل منهما، والصحيح الذى عليه عامة أصحابنا أنه بيع،

كما ذكره فخر الإسلام فى "شرح الجامع الصغير"، وقد ذكر الإمام محمد فيه القياس والاستحسان، وهما لا يجريان فى الوعدة وسماه شراء حيث قال: إذا رآه المستصنع فهو بالخيار؛ لأنه اشترى ما لم يره، لا يقال: كيف يكون بيعًا وبيع المعدوم لا يصح؛ لأنا نقول: المعدوم قد يعتبر موجودًا حكمًا، ألا ترى إلى ناسى التسمية عند الذبح حيث جعل كالذاكر وإلى الإجارة فإنها جائزة بالاتفاق مع فقد المعقود عليه، وهو المنافع عند العقد.

الثالث: فى المعقود عليه، هل هو ذلك الشىء أو العمل، فذهب الفقيه أبو سعيد من أصحابنا إلى أن المعقود عليه العمل؛ لأن الاستصناع ينبئ عنه، فإنه عبارة عن طلب الصنعة، فيكون الجلد والخيط وغيره كالصبغ فى الثوب، والصحيح الذى عليه جمهور أصحابنا أن المعقود عليه هو العين، وتدل عليه تسمية محمد بالشراء. وفى "الذخيرة": أنه إجارة ابتداء، بيع انتهاء قبل التسليم، لا عند التسليم، بدليل ما ذكره محمد فى كتاب البيوع من أنه لو مات الصانع يبطل العقد، ولا يستوفى المستصنع من تركته.

الرابع: فى الخيار، فعن أبى يوسف أنه لا خيار لأحد، لا للصانع ولا للمستصنع، أما الصانع فلأنه بائع لما لم يره، ولا خيار للبائع عندنا، وأما المستصنع فلأن فى إثبات الخيار له ضررًا بالصانع؛ لأنه لا يشتريه غيره بمثله، وعن أبى حنيفة أن لكليهما الخيار، أما للمستصنع فلأنه اشترى ما لم يرَه، وأما للصانع لأنه لا يمكنه التسليم المعقود عليه إلا بإتلاف عين كالجلد والخيط ونحوهما، والأصح الذى ذكره القدورى وغيره ثبوته للمستصنع لا للصانع، ونص عليه محمد فى "المبسوط"، وفى "البدائع" الاستصناع عقد غير لازم قبل العمل من الجانبين بلا خلاف حتى كان لكل واحد منهما خيار الامتناع عن العمل، كالبيع بالخيار للمتبايعين، وأما بعد الفراغ عن العمل قبل أن يراه المستصنع فكذلك حتى كان للصانع أن يبيعه ممن شاء، وأما إذا أحضره الصانع على الصفة المشروطة، سقط خياره، وللمستصنع الخيار، هذا جواب ظاهر الرواية، وهو الصحيح -انتهى-.

الخامس: فى كونه سلمًا أو عدمه، فإن لم يضرب الأجل فهو استصناع بالاتفاق، يجوز فى ما تعامل فيه الناس، كالطست والكوز والخفين والنعلين والقلنسوة وغيرها لا فيما لا تعامل فيه، كالثياب إبقاء على القياس، فلا يجوز استصناع الخياط والحائك

لينسج أو يخيط قميصًا بغزل نفسه، ولو ضرب الأجل فيما لا تعامل فيه، يصير سلمًا اتفاقًا، ولو ضرب الأجل فيما فيه تعامل يصير سلمًا عنده خلافا لهما؛ له أنه دين يحتمل السلم، وجواز السلم بالإجماع لا شبهة فيه، وفى تعاملهم الاستصناع نوع شبهة، فكان الحمل على السلم أولى، ولهما أن اللفظ حقيقة فى الاستصناع، فيحافظ على مقتضاه، ويحمل الأجل على التعجيل، ومختار صاحب "الهداية" هو الأول، والأولى ما نقل عن الفقيه الهندوانى أن ذكر المدة إن كانت من قبل المستصنع، فهو للاستعجال، وإن كان من جانب الصانع، فهو للاستمهال، هذا وإن أردت زيادة تفصيل فى هذا المبحث، فارجع إلى "الذخيرة"، وغيرها من الفتاوى.

مسألة: اشترى جلدًا على أن يعمل البائع نعلا له، واشترى نعلا على أن يشركه[1] بائعه، فالبيع فاسد قياسًا لكونه شرطًا لا يقتضيه العقد، جائز استحسانًا للتعامل فيه، كصبغ الثوب لا يجوز قياسًا؛ لأن الإجارة عبارة عن بيع المنافع، وهو مستلزم لبيع العين، وهو الصبغ، ويجوز استحسانًا للتعامل، فكذا هذا، كذا فى "الهداية" وغيرها.

فصل فى الحظر والإباحة:

مسألة:

يستحب لبس النعل؛ لقوله تعالى: ﴿خُذُوا زِينَتَكُم﴾ فإن المراد بالزينة النعل على ما فى بعض الروايات، والأمر ليس للموجب، بل للاستحباب، ولقوله تعالى: ﴿اخلَعْ نَعلَيكَ﴾ خطابًا إلى موسى على نبينا وعليه الصلاة والسلام، فإنه يفيد أن موسى كان يعتاد لبسهما، وأخرج ابن أبى شيبة عن مجاهد قال: كانت الأنبياء إذا أتوا الحرم نزعوا نعالهم، والأنبياء لا يعتادون إلا لبس ما هو الأولى، وهو ظاهر، وللأحاديث الواردة فى لبس النبى ﷺ والصحابة والتابعين ومن بعدهم، فمن اقتدى بهم اهتدى، ومن ترك سبيلهم غوى، ولكونه دافعًا لوصول النجاسة إلى الرجلين، ومانعا عن تنجسها، والتطهير أمر مرغوب فى الشرع، وللأحاديث القولية المروية عن الشرع، وبالجملة استحبابه ثابت بالأدلة الأربعة، لكن ينبغى للمتنعل أن يمشى حافيًا أحيانًا تجنبًا عن الفخر

(١) التشريك شراك بستن نعلين را وشراك -بالكسر- دوال نعلين كه بر عرض آن باشد، ودوال كه به طول آن مى باشد، وهر كدام را اقبال مى كويند. (المنتخب)

والتكبر، وعليه كانت السيرة النبوية على صاحبها أفضل الصلاة والتحية.

وروى مسلم وأبو داود وغيرهما عن جابر قال: سمعت رسول الله ﷺ في غزوة غزوناها يقول: استكثروا من النعال، فإن الرجل لا يزال راكبًا ما انتعل. قال النووي في "شرح صحيح مسلم": معناه أنه شبيه بالراكب في خفة المشقة عليه، وقلبه تعبه، وسلامة رجله مما يعرض في الطريق من خشونة، وشوك وأذى ونحو ذلك، وفيه استحباب الاستظهار في السفر بالنعال وغيرهما مما يحتاج إليه المسافر، واستحباب وصية الأمير أصحابه -انتهى-.

وروى ابن عساكر والبخاري في "التاريخ"، وأحمد في "المسند"، والحاكم في "المستدرك" عن جابر رضي الله عنه قال: قال رسول الله ﷺ: «المتنعل راكب». وروى الطبراني في "الأوسط" عن ابن عمر قال: قال رسول الله ﷺ: «استكثروا من النعال فإن الرجل لا يزال راكبًا ما دام متنعلا».

قلت: لو حلف لا يركب فتنعل لا يحنث، وإن كان إطلاق الراكب عليه يقتضي أن يحنث لما نبهناك عليه أن الأيمان مبنية على العرف، فالمتنعل لا يقال له في العرف أنه راكب، ونظيره ما ذكره الفقهاء: أنه لو حلف، لا يأكل اللحم، لا يحنث بأكل لحم السمك؛ لأنه لا يقال له في العرف: اللحم، ولا لبائعه: بائع اللحم مع أنه قد أطلق الله عليه اللحم في قصة موسى وخضر على نبينا -عليهما الصلاة والسلام-.

وروى أحمد في "مسنده"، والبيهقي في "شعب الإيمان" عن أبي أمامة قال: خرج رسول الله ﷺ على الأنصار، فقال: يا معشر الأنصار حمروا وصفروا، وخالفوا أهل الكتاب، فقلت: يا رسول الله! هم يتسرولون ولا يتزرون، فقال: تسرولوا واتزروا وخالفوا أهل الكتاب، فقلنا: يا رسول الله! إن أهل الكتاب يتخفّفون، ولا ينتعلون، فقال: تخفّفوا وتنعّلوا، وخالفوا أهل الكتاب.

وروى الشيرازي في "الألقاب"، وابن عدي في "الكامل"، والخطيب في "تاريخه"، والضياء المقدسي عن أنس قال: قال رسول الله ﷺ: «أُمرت بالنعلين والخاتم»، وسنده ضعيف.

مسألة:

ينبغي للمتنعل أن يمشي أحيانًا حافيًا لما ذكرنا، وليحصل الاقتداء بعادة النبي ﷺ

على ما أفاده الحافظ زين الدين العراقى فى "ألفية السيرة":

يردف خلفه على الحمار على اِكَافٍ[1] غير ذى استكبار
يمشى بلا نعل ولا خف عيادة المريض حوله الملا

وروى الخطيب فى "التاريخ"[2]، والطبرانى فى "الأوسط": عن ابن عباس رضى

(١) أى اكاف بالكسر والضم . . . . (المنتخب)

(٢) وروى الخطيب . . . إلخ، أورد هذا الحديث السيوطى فى رسالته فيمن يؤتى أجره مرتين مسندًا إلى الطبرانى، وفى "الجامع الصغير" مسندًا إلى الطبرانى والخطيب، وقال على العزيزى فى "السراج المنير شرح الجامع الصغير": والحديث ضعيف، وذكره ابن عراق فى تنزيه الشريعة عن الأحاديث الموضوعة مسندا إلى الطبرانى، وقال: فيه سليمان بن عيسى النجرمى، ثم أورد حديث: ألا أنبئكم بأخف الناس حسابا يوم القيامة بين يدى الملك: المسارع إلى الخيرات، ماشيًا على قدميه حافيًا، أخبرنى جبريل أن الله ناظر إلى من يمشى حافيًا فى طلب الخير، أخرجه الحاكم من حديث ابن عباس، وقال: فيه سليمان أيضًا، ثم أورد حديث من مشى إلى خير حافيًا، فكأنما يمشى على أرض الجنة، تستغفر له الملائكة، وتسبح أعضاؤه، أخرجه ابن الجوزى من حديث جعفر بن نسطور الرومى، وقال: فى سنده مجهولون، ولا يعرف جعفر بن نسطور فى الصحابة -انتهى-.

وذكر العراقى فى "تخريج أحاديث الإحياء": أنه روى الطبرانى والبغوى من حديث عبد الله بن شداد مرفوعًا أنه قال للحاج: اخشوشنوا وامشوا حفاة، ورواه ابن عدى من حديث أبى هريرة، وكلاهما ضعيف -انتهى-.

ومما يناسب المقام ما أخرجه ابن أبى شيبة عن مجاهد قال: كانت الأنبياء إذا أتوا الحرم نزعوا نعالهم، ذكره السيوطى فى "الدر المنثور فى اللآلى المصنوعة فى الأحاديث الموضوعة" للسيوطى، قال ابن شاهين: نا محمد بن إبراهيم الأصطخرى نا محمد بن خلف بن عبد السلام المروزى، نا موسى بن إبراهيم المروزى، نا سيف بن محمد ابن أخت سفيان الثورى عن ليث عن طاؤس عن ابن عباس قال: كنا جلوسًا فى مسجد مع أبى بكر، فمرت جنازة فخلع نعليه، فقام معها، فقلنا: يا خليفة رسول الله! خلعت نعليك حيث يلبس الناس، قال: نعم! سمعت رسول الله ﷺ يقول: والماشى الحافى فى طاعة الله يدخل منزله وليس عليه خطيئة يطالبه الله بها، قال ابن الجوزى: موضوع، سيف كذاب، وموسى كذّبه يحيى، وقال الدارقطنى وغيره: متروك. قلت: بقى له طريق آخر، قال الطبرانى فى "الأوسط" نا محمد بن حذيفة الواسطى، نا محمد بن عبد الله بن معاوية الحذاء، نا عبد الله بن إبراهيم نا ابن المبارك عن ابن جريج عن عطاء عن ابن عباس قال: كنا جلوسًا مع أبى بكر، فمرت جنازة، فقام فقمنا، فصلينا ثم خلع نعليه، فقلنا: خلعت نعليك حين يلبس الناس نعالهم، فقال: سمعت رسول الله ﷺ يقول: من مشى حافيا فى طاعة، الله لم يسأله فى يوم القيامة عما افترض عليه، قال الطبرانى: لا يروى عن أبى

الله تعالى عنهما قال: قال رسول الله ﷺ: «إذا تسارعتم إلى الخير فامشوا حُفاةً فإن الله يضاعف أجره على المتنعل». وروى الطبراني في "الكبير": عن أبي حدرد رضي الله تعالى عنه بسند ضعيف، قال: قال رسول الله ﷺ: «استقبلوا القبلة وامشوا حفاة».

قال العلامة ابن حجر المكي الهيتمي الشافعي: يستفاد من قوله: امشوا حفاة وما أشبهه من الأحاديث ندب الحفا، ولم أرَ من صرّح به على إطلاقه من أصحابنا، وينبغي التفصيل في ذلك، وهو أنه إن قصد به التواضع، وأمن من تنجيس رجليه سنّ، وإلا فلا، ويؤيده قول أصحابنا: يسن الحفا عند دخول مكة إن أمن من تنجيس رجليه، وكان النبي ﷺ يركب فرسًا تارةً عريًا، وتارةً غير عرى، ويمشي مرة راجلا متنعلا، ومرة حافيًا، وفي خبر ضعيف البذاذة من الإيمان، وهي بمعجمتين رثاثة الهيئة، وفي حديث حسن أيضًا: أن الله يحب أن يرى أثر نعمته على عبده، ولا تنافي بين الحديثين؛ لأن الأول يتعين حمله على من آثر الخشن للمواضع لا غير، والثاني على ما إذا قصد بلبس الحسن إظهار نعمة الله.

فإن قلت: ما الأفضل من هاتين؟ قلت: ينبغي أن يفعل تارةً هذا وتارةً هذا -انتهى كلامه- قلت: هذا التفصيل حسن، لا يخالف مقتضى قواعد أصحابنا الحنفية، فاعتمد عليه.

وفي "خزانة الرواية": من السنة أن يحتفي أحيانًا تواضعًا لله تعالى، وكان النبي ﷺ يأمر بذلك أحيانًا، وفي "السيرة الأحمدية" للشيخ محمد أفندي: من أصحابنا الحنفية في الباب الثالث منها عند ذكر أمور يظن أنها من الشرع، وليس كذلك، قال بعضهم: الصلاة في النعلين أفضل من الصلاة حافيًا؛ لفعله عليه الصلاة والسلام، وإنكاره خلعهما على أصحابه، وقال النخعي: وددت أن رجلا جاء إلى المسجد، وأخذ النعال التي خلعوها عند المسجد، ولم يصلوا بها، وكان السلف الماضون يمشون في طين الشوارع حفاة، ويجلسون عليها، ولا يتحاشون مما يصيبهم من الطين وغيره لسلامة صدورهم -انتهى-.

قلت: ينبغي لمن مشى حافيًا، أو رأى حافيًا أن يتذكر الحشر يوم القيامة، فإنه ثبت

بكر إلا بهذا الاسناد، تفرد به محمد الحذاء، وقال الهيثمي: محمد وشيخه لم أر من ذكرهما -انتهى-.
(ظفر الأنفال على حواشي غاية المقال لمؤلفه)

فى رواية البخارى ومسلم والطبرانى والبيهقى وغيرهم أنهم يحشرون يوم القيامة حُفاة عُراة، وبسط روايتهم الحافظ جلال الدين السيوطى فى كتابه "البدور السافرة فى أحوال الآخرة"، فارجع إليه.

فرع:

إذا كان الرجل حافيًا ينبغى أن يحتاط مواضع النجاسة، بحيث لا يتلوث رجله، لكن لا يُدخل الوسوسة فى قلبه، كما كانت سيرة الصحابة ومن بعدهم. قال العلامة النابلسى: من أصحابنا فى "شرح الدرر"، وأقره عليه ابنه العلامة عبد الغنى النابلسى فى "الحديقة الندية شرح الطريقة المحمدية": دخل المشرعة وتوضأ، ولم يكن له نعلان، فوضع رجليه على ألواح المشرعة، وقد كان يدخل فيها من على رجليه قذر جاز، ولا يجب غسل القدمين ما لم يعلم، أنه وضع رجليه على موضع النجس؛ لأن فيه ضرورة وبلوى، وكذا الرجل إذا دخل الحمام واغتسل وخرج من غير نعل، لم يكن فيه بأس؛ لما قلنا، كذا فى "الواقعات" -انتهى-.

مسألة:

يكره أن يمشى فى نعل واحدة لورود النهى عنه، وذكر صدر الشريعة فى "التوضيح": أن هذا النهى للإرشاد لا للتحريم، فيعلم منه أنه مكروه تنزيهًا، ويؤيده ما ورد من مشيه عليه الصلاة والسلام أحيانًا فى نعل واحد، فروى البخارى ومسلم وابن ماجه، والترمذى فى "جامعه"، وفى "الشمائل" وأبو داود وغيرهم عن أبى هريرة رضى الله تعالى عنه قال: قال رسول الله ﷺ: «لا يمشى أحدكم فى نعل واحدة لينعلهما جمعًا أو ليُحفهِما جميعًا»، وفى رواية: ليخلعهما مكان ليُحفهِما، والمعنى واحد، وفى رواية: لا يمش مكان "لا يمشى"، وفى رواية: لا يمشينّ -بنون التاكيد- واختلفوا فى ضبط قوله: فلينعلهما، فضبطه النووى بضم الياء من الإنعال، يقال: أنعل الدابة، أى جعل لها نعلا، وضبطه غيره بالفتح من نعل كفرح، وبه تعقب الحافظ زين الدين العراقى فى "شرح جامع الترمذى" ضبط النووى، وليس بشىء، فإن أهل اللغة استعملوا النعل

أيضًا بمعنى البس النعل، والحق ما قاله الحافظ ابن حجر العسقلانى: من أن الضمير أن يكون للقدمين، جاز الضم والفتح، وإنْ كان إلى النعلين تعين الفتح.

وروى أحمد بن حنبل عن أبى سعيد الخدرى رضى الله تعالى عنه قال: نهى رسول الله ﷺ أن يمشى الرجل فى نعل واحدة أو خف واحد. وروى الترمذى فى "الشمائل" عن جابر أن النبى ﷺ نهى أن يأكل يعنى الرجل بشماله، أو يمشى فى نعل واحدة.

قال العلامة عصام الدين فى "شرح الشمائل": قوله: يعنى الرجل، تفسير من الراوى من جابر، أو من بعده، وإنما فسره به دفعًا لتوهم رجوع الضمير إلى جابر، ولفظة "أو" فى الحديث للتقسيم، لا للشك، فكل واحد منهما منهىّ عنه على حدة على حد قوله تعالى: ﴿لا تُطِع مِنهُم آثِمًا أو كَفُورًا﴾ -انتهى-.

وروى البخارى فى الأدب، ومسلم والنسائى عن أبى هريرة رضى الله تعالى عنه، والطبرانى عن شداد بن أوس رضى الله تعالى عنه مرفوعًا: "إذا انقطع شسع نعل أحدكم، فلا يمش فى الأخرى حتى يُصلحها"، فهذه الأحاديث، وأمثالها تدل على النهى عن المشى فى نعل واحد.

وأما أحاديث الجواز فمن ذلك ما رواه الترمذى فى جامعه عن عبد الرحمن بن قاسم عن أبيه عن عائشة رضى الله تعالى عنها قالت: ربما مشى رسول الله ﷺ فى نعل واحدة، ثم روى عن عبد الرحمن عن أبيه عنها: أنها مشت بنعل واحدة، وقال: هذه الرواية أصح. هكذا رواه سفيان الثورى عن عبد الرحمن موقوفًا -انتهى-.

قال صاحب "خزانة الرواية": لا يمشى فى نعل واحدة، أو خف واحدة، وعلى هذا إخراج إحدى اليدين من الكمّ، وإرسال الرداء على أحد المنكبين -انتهى-.

وقال الخطابى فى "شرح سنن أبى داود": إنما نهى عن المشى فى النعل الواحد؛ لأن فيه شهرة، وكل أمر كذلك، فهو مذموم، ومثل ذلك لبس أحد الخفين، وإخراج إحدى اليدين من أحدِ الكميّن، وإرسال الرداء عن أحد المنكبين، فكل ذلك مكروه -انتهى-.

وقال ابن الأثير فى "النهاية": إنما نهى عنه لئلا يكون أحد الرجلين أرفع من الأخرى، فيكون سببًا للعثِار، ويقبح فى المنظر، ويعاب فاعله -انتهى-.

وقال العلامة عصام الدين فى "شرح الشمائل": إنما نهى عن ذلك لما فيه من قلة

المروءة، والمثلة ومخالفة الوقار، وتمييز إحدى جارحتيه، وذلك يؤدي إلى اختلاف الشيء، وضعفه، وفيه إيقاع غيره في الاستهزاء به، وقد أرشد النبي ﷺ إلى أن الإنسان ينبغي له أن يحترز من إيقاع غيره في الاثم ما أمكنه بأمره: من أحدث في الصلاة بالقبض على أنفه ليظن الناس أنه رعف، حتى لا يخوضوا في عرضه؛ ولأن ذلك من مشية الشياطين، ولما فيه من المشقة -انتهى كلامه-.

وقال أيضًا: النهي يشمل ما إذا لبس نعلا واحدة، ومشى في خف واحد -انتهى- ورده العلامة ابن حجر المكي بأن من العلل السابقة تمييز إحدى الرجلين، ومناشية الشيطان، وكونه مثلة، وكل ذلك يقتضي عدم الكراهة، هنا -انتهى-.

وأجيب عنها بأن من العلل السابقة مخالفة الوقار، وكون المتنعلة أرفع من الأخرى، وهذا كله يقتضي الكراهة ههنا، فالحكم بها أولى. وقال صاحب "سبيل الهدى والرشاد": ورد مشيه عليه الصلاة والسلام في نعل واحدة، وورد أيضًا النهي عن ذلك، فيحتمل أن يقال: إنما فعله بيانًا للجواز أو الضرورة، فقد روى الطبراني بإسناد حسن عن علي رضي الله تعالى عنه قال: كان رسول الله ﷺ إذا انقطع شسع نعله مشى في نعل واحدة، والأخرى في يده حتى يجد شسعا -انتهى-.

وفي "فتح المتعال": قال جماعة: إن موضع النهي استدامة بالمشي في فروة، وأما لو انقطعت شسع نعله، فمشى خطوة أو خطوتين، فلا بأس به، وليس بقبيح ولا منكر، وقد عهد في الشرع اعتقاد القليل دون الكثير، وما في بعض الأحاديث من أن أنصاريًا شكا إلى النبي ﷺ، فقال: يا خير من يمشي بنعل فرد، فليس من هذا القبيل، إذ قال فيه الحافظ زين الدين العراقي: الفرد ههنا هي التي لم تخصف ولم تطارق، وإنما هي طاق واحد، والعرب تمدح برقة النعال -انتهى-.

مسألة:

لبس النعل من الخشب بدعة، وكذا في "الفتاوى الحمادية"، و"خزانة الرواية"، و"المصفى" وغيرها.

مسألة :

فى "الطريقة المحمدية" للعلامة محمد البركلى الرومى: من آفات الانتفاع ببدل، ما أخذ غلطا، علم صاحبه، أو لم يعلم، فيكون لقطة يجب عليه تعريفها كمن يلبس ثوب غيره، أو نعله سهوًا، ويترك ماله -انتهى- وفى شرحها للعلامة عبد الغنى بن إسماعيل النابلسى قال الوالد فى مسائل متفرقة من شرحه على "الدرر": إذا سرق مكعب رجل وترك مكانه آخر؛ لا يسعه أن ينتفع به، وطريقه أن يتصدّق به على بعض أقاربه من الفقراء وغيره، ثم يستوهبه منه، كذا فى "الينابيع"، ومثله فى "الخلاصة" -انتهى- ولا يخفى أن طريقة التصدق بالنعل على بعض أقاربه محله إذا لم يعرف صاحبه، وأما إذا عرفه كان أمانة فى يده، لا يجوز له تصرف فيه بالاستعمال، أو غيره إلا إذا علم منه الرضا -انتهى كلامه-.

مسألة :

يستحب أن يلبس النعل فى الرجل اليمنى ثم باليسرى، وعند النزع يفعل بالعكس، كذا فى "خزانة الرواية" وغيره، لما روى مسلم عن أبى هريرة رضى الله تعالى عنه قال: قال رسول الله ﷺ: «إذا انتعل أحدكم فليبدأ باليمنى وإذا خلع فليبدأ بالشمال ولِيُنعلهما جميعًا أو ليخلعهما».

وروى البخارى وابن ماجه، والترمذى فى "جامعه" و "شمائله"، وأبو داود وغيرهم نحوه، وروى البخارى فى الوضوء والصلاة والأطعمة واللباس، ومسلم فى الطهارة وأبو داود فى اللباس، والترمذى فى آخر الصلاة، وقال: حسن صحيح، وفى "الشمائل" أيضًا فى باب الانتعال، والنسائى فى الطهارة والزينة، وابن ماجه فى الطهارة عن عائشة رضى الله تعالى عنها بألفاظ متقاربة، قالت: "كان رسول الله ﷺ يعجبه التيامن فى تنعله وترجله وطهوره وشأنه كله". وذكر صاحب "الهداية" الحديث بلفظ: "أن الله يحب التيامن فى كل شىء حتى التنعل والترجل".

قال الزيلعى فى تخريج أحاديثها: غريب بهذا اللفظ -انتهى- وقال العارف بالله عبد الله بن أبى جمرة الأندلسى فى "شرح مختصر صحيح البخارى" فى شرح قول عائشة رضى الله تعالى عنها: "كان النبى ﷺ يحب التيمن ما استطاع فى شأنه كله فى

طهوره، وترجله وتنعله".

والكلام ههنا من وجوه:

منها: قولها: ما استطاع، فإنه دليل على أن عدم الاستطاعة في ترك المستحب، وكذلك هو في الفرض، فإذا كان هذا في الفرائض ففي المستحب أولى.

ومنها: إن قوله في شأنه كله أمر مجمل، ثم ذكرت ثلاثة وجوه، فما الفائدة في ذلك؟ فالجواب أنه لما ذكرت الشأن وهو أمر مجمل، فلو سكتت واكتفت بذلك لاختلفت التقديرات فيه، فلما أتت بذكر تلك الثلاثة كان فيه دليل على فقهها، وفيه زوال الإلباس؛ لأنها ذكرت الطهور، وهو أعلى المفروضات؛ لأنه قال فيه عليه الصلاة والسلام: إنه شطر الإيمان، وذكرت الترجل، وهو من أكبر السنن، وذكرت التنعل وهو من أرفع المباحات، فبينت أنه ﷺ كان على ذلك الشأن في جميع المفروضات والمستحبات والمباحات، ويترتب عليه من الفقه أن من الأحسن في الإخبار والتعليم الإجمال أولا، ثم التفصيل.

ومنها: إنها لم عبرت بقوله كان يحب، وما الحكمة في حبه؟ فالجواب عن تعبيرها أنها تشعر بذلك أنه ليس أمر لا بد منه؛ لئلا يعتقد أحد أنها مما فرض الله تعالى، واحتمل أن يكون مما سنّ، فأزالت بقولها كل الاحتمالات، وأما ما الحكمة في حبه؟ فإنما ذلك إيثار لما آثره الحكيم بحكمته، فإنه لما رأى عليه الصلاة والسلام: ما فضل الله به اليمين وأهله، وما أثنى عليهم، فأحب ما أثره العليم الحكيم، فيكون من باب التناهي في تعظيم الشعائر، حتى يجد ذلك ولو عافى قلبه، فيكون ذلك دالا على قوة الإيمان، فمن وجد حبّا لذلك، كما أحبه ﷺ، فليشكر الله على ما منحه من ذلك -انتهى كلامه-.

وفي "فتح المتعال" للمقرئ مما عللوا بداية التنعل من اليمين: أن الانتعال من باب تكريم الرجل والخلع تنقيص وإهانة، واليمين لشرفه يقدم في كل ما كان من باب الإكرام[1]، ومنه ما قصدت به زينة ونظافة من غير مباشرة مستقذر والخلع ضد الكمال،

(١) قوله: "في كل ما كان من باب الإكرام" قد يشكل بالطواف بالكعبة، فإن المشروع ابتداء من اليسار مع كونه من باب الإكرام، فينبغي أن يكون التيمن مطلوبًا فيه، ويجعل الطائف كعبته عن يمينه، وأجاب عنه الشيخ أبو عبد الله محمود بن رشيد الفهري المغربي في رحلته الجامعة إلى مكة: بأن الكعبة المعظمة كالإمام والطائف كالمأموم، والمأموم يقف عن يمين الإمام إن كان وحده لا عن يساره،

فيقدم فيه اليسار، كالخروج من المسجد ودخول الخلاء والسوق والاستنجاء، وتناول الأحجار، ومس الذكر والامتخاط، وتعاطي المستقذر ونحوه، والثوب والخف والسراويل كالنعل، ولما كان في إطلاق كون الخلع تنقيصًا وإهانةً ما فيه، إذ كل من الحفاء والانتعال له محل يليق به، وقد لا يكون الحفا في بعض المواطن إهانةً، بل إكرامًا.

قال العصام في "شرح الشمائل" منفصلا عن ذلك، ونحن نقول: إن التنعل حمل مؤنة واليمين أقوى، فينبغي أن يقدم اليمنى على اليسرى في التحمل لكونها أقوى، والعكس في التفريغ؛ لأنه الذي ينبغي في سلوك الأقوى مع الأضعف -انتهى- ورده العلامة ابن حجر بأنه أخرج الأمر إلى أنه إرشادي، لا شرعي، وهو باطل مخالف للسنة وكلام الأئمة -انتهى- وللنظر فيه مجال -انتهى كلام المزي-.

قلت: والله أعلم ماذا أراد بالنظر ههنا، والذي يخطر في البال في وجه النظر هو أن كون الأمر إرشاديًا، لا ينافي كونه شرعيًا، والفاضل العصام لم ينفِ الوجه الشرعي

والإمام يكون عن يسار المأموم -انتهى بمعناه-.

وقال القرافي: إن جنبي البيت نسبتهما إليه كنسبة يمين الإنسان ويساره، فالحجر موضع اليمين، وباب البيت وجهه، فلو جعل البيت عن يمينه لأعرض عن باب البيت الذي هو وجهه، وإذا جعله عن يساره أقبل على الباب، ولا يليق بالأدب الإعراض عن وجوه الأماثل، وتعظيم بيت الله تعظيم له -انتهى-.

وقال أبو إسحاق الشاطبي في "الإنشادات والإفادات": حدثني الأستاذ أبو عبد الله البلنسي، قال حدثني الأستاذ الخطيب أبو عبد الله محمد بن مرزوق التلمساني قال: سألت أبي ونحن نطوف بالبيت الحرام، فقلت له: لم كان البيت يجعل في الطواف إلى جهة اليسار، ولم يجعل إلى جهة اليمين هي أشرف؟ فقال لي: يا بني! إن القلب من جهة اليسار، فجعل الشق الذي هو محل القلب إليه ليكون أقرب مراقبة لقوله تعالى: ﴿فَاجعَلْ أَفئِدَةً منَ النَّاسِ تَهوِي إِلَيهِم﴾ فقلت: إن الطبيعين وأهل التشريح أطبقوا على أن محل القلب الحقيقي هو الوسط، لا الجهة اليسرى ولا اليمنى، نعم وضع رأسه مائلا إلى ذات اليمين قليلا، ثم ذكر فيما يتعلق بالنعال الجهة الأقوى، والشق الأيسر الأضعف إلى الخير الذي الحركة فيه أضعف ليتعاولا، الثاني: أن جهة اليسار من القلب هي محل الروح ومنبعه، ومنه تنبعث في الشريان الأعظم المسمّى بـ"الاير" إلى جميع الجسد، ولذلك تجد حركة النبض من جهة الأيسر أقوى، والروح أشرف ما في الجسد، فجعل ذلك الشق مواجها للبيت ليكون الإقبال على بيت الله بما هو أشرف -انتهى- كذا في "فتح المتعال". (ظفر الأنفال على حواشي غاية المقال)

مطلقًا. فيجوز أن يكون له وجه شرعي آخر، وهو ما نقلناه سابقًا عن ابن أبي جمرة، وذكر نحوه الحكيم الترمذي وغيره، وبالجملة هو إرشاديّ من وجه، وشرعي من وجه، فلا وجه للإيراد عليه -فافهم-.

وقال الحافظ ابن حجر في "فتح الباري": قوله: في شأنه كله بدل من قوله: في نعله بإعادة العامل، وكأنه ذكر التنعل لتعلقه بالرجل والترجل لتعلقه بالرأس والطهور لكونه مفتاح أبواب العبادة، فكأنه نبه على جميع الأعضاء، فيكون كبدل الكل من الكل، ووقع في رواية مسلم تقديم قوله في شأنه كله على قوله تنعله، فيكون كبدل البعض من الكل -انتهى- وقال أيضًا في بحث الوضوء: جميع ما قدمناه مبني على ظاهر السياق الوارد ههنا، لكن بيّن البخاري في الأطعمة من طريق عبد الله بن المبارك عن شعبة أن أشعث شيخه كان يحدث به تارة مقتصرا على قوله في شأنه كله، وتارة على قوله في تنعله، وزاد الإسماعيلي من طريق غندور عن شعبة أن عائشة أيضًا كانت تجمله تارة، وتبينه أخرى، فعلى هذا يكون أصل الحديث ما ذكر من التنعل وغيره، وتؤيده رواية مسلم من طريق أبي الأحوص وابن ماجه من طريق ابن عبد كلاهما عن أشعث بدون قوله في شأنه كله، وكان الرواية المقتصرة على شأنه كله رواية بالمعنى -انتهى-.

مسألة:

يستحب أن يخلع نعليه حين يجلس ويضعهما بين يديه، كذا في "خزانة الرواية" وغيره، وقد روى البيهقي عن أنس رضي الله تعالى عنه قال: كان النبي ﷺ إذا جلس يتحدث يخلع نعليه، وروى أبو داود عن ابن عباس قال: من السنة إذا جلس الرجل أن يخلع نعليه، فيضعهما بجنبه. قلت: هذا إذا لم يكن بجنبه أحد، وإلا فيضعهما بين رجليه أو بين يديه، كما مرّ ذكره في فصل الصلاة. وروى البزار عنه مرفوعًا: "إذا جلستم فاخلعوا نعالكم تستريح أقدامكم".

قلت: يعلم من هذا الحديث أن هذا الأمر إرشاديّ، لا شرعيّ، فمن فعله كان أحسن من هذه الحيثية.

مسألة :

في "عين العلم" وغيره : ينبغي أن يقعد في لبس النعل ونزعه، قال على القاري في "شرح عين العلم" : أي خوفًا من وقوعه، وهذا فيما إذا كان في لبسه قائمًا تعب كالنعل والخف العربية إذا احتيج إلى شدّ شراكهما، فلبسهما جالسًا أسهل، وما لا تعب في لبسها قائمًا كالنعل العجمية، فلا يقعد فيه -انتهى-.

قلت : ينبغي أن يحمل على هذا التفصيل النهي الوارد في هذا الباب، وهو ما رواه أبو داود وعن جابر وابن ماجه عن ابن عمر وأبي هريرة، والترمذي عن أبي هريرة رضي الله تعالى عنهم قالوا : "نهى رسول الله ﷺ أن يتنعل الرجل قائمًا".

قال الخطابي في "معالم السنن" : يشبه أن يكون إنما نهى عن لبس النعال قائمًا؛ لأن لبسها قاعدًا أسهل عليه وأمكن، وربما كان ذلك سببا لانقلابه إذا لبسها قائمًا، فأمر بالقعود والاستعانة باليد ليأمن غائلته اهـ. وروى ابن سعد عن ائشة رضي الله تعالى عنها قالت : "كان رسول الله ﷺ ينتعل قائمًا وقاعدًا"، قال المقري : لعله محمول على الجواز، فلا معارضة، أو على ما ذكره في "شرح السنة" : أن النهي محمول على نعل يحتاج في لبسها إلى إعانة اليد، ولا نهي فيما ليس فيه ذلك -انتهى-.

مسألة :

ينبغي أن يخلع النعل إذا جلس للطعام؛ لما رواه الحاكم في "المستدرك" والطبراني في "الأوسط"[1]، وأبو يعلى في "مسنده" عن أنس رضي الله تعالى عنه برفع : إذا أكلتم الطعام فاخلعوا نعالكم، فإنه أروح لأقدامكم.

---

(١) قوله : "لما رواه الحاكم في المستدرك... إلخ" هذا ما ذكره صاحب "فتح المتعال"، وذكره السيوطي في "جمع الجوامع" بلفظ : إذا أكل الطعام فاخلعوا نعالكم، فإنه أروح لأقدامكم، وأسنده إلى الحاكم والطبراني وأبي يعلى، قال : قال الذهبي : أحسبه موضوعًا، وإسناده مظلم، ورواه الديلمي وزاد في آخره : وإنها سنة جميلة -انتهى- وذكر في "الجامع الصغير" في حديث البشير النذير مسند إلى المذكورين، وقال المناوي في شرحه لفظ الحاكم : أبدانكم بدل أقدامكم، قال الشيخ الواعظ محمد حجازي : هو حديث حسن، كذا في "السراج المنير شرح الجامع الصغير" لعلى العزيزي. (ظفر الأنفال على حواشي غاية المقال)

قلت: معنى إذا أكلتم إذا أردتم الأكل، كقوله تعالى: ﴿إِذَا قُمْتُم إِلَى الصَّلَاة فَاغسِلُوا وُجُوهَكُم﴾ الآية، والشاهد العدل عليه رواية الدارمي: إذا وضع الطعام فاخلعوا نعالكم، فإنه أروح لأقدامكم، وفي رواية: إذا قرب أحدكم إلى طعامه وفي رجله نعلان، فلينزع نعليه، فإنه أروح للقدمين، ثم هذا كله يدل على أن الأمر إرشادى لتعليله بحصول الراحة للقدمين، وقد يعلل أيضًا بأنه لو أكل متنعلا يتنفر عنه الناس، خصوصًا في زماننا، وما في رواية الحاكم مرفوعة: اخلعوا نعالكم عند الطعام، فإنها سنة جميلة، فمحمول على أن المراد بالسنة الطريقة المسلوكة في الدين، لا السنة المؤكدة، كما لا يخفى -فافهم-.

مسألة:

في شرعة الإسلام: يلبس النعل الأصفر، فهو يوجب السرور -انتهى- وفي بستان الفقيه أبي الليث: يقال: من انتعل بنعل أصفر لم يزل في غبطة وسرور لقوله تعالى: ﴿صَفْرَاءُ فَاقِعٌ لَونُهَا تَسُرُّ النَّاظِرِينَ﴾.

قلت: صرّح جمع من الفقهاء باستحباب لبس النعال الصُفر، وهو المعمول به في الحرمين الشريفين قديمًا وحديثًا، بل صرّح بعض الحفاظ أن نعله عليه الصلاة والسلام كانت أصفر، واستدلوا على استحباب هذا اللون من بين الألوان بقوله تعالى في صفة بقرة بني إسرائيل: ﴿إِنَّهَا بَقَرَةٌ صَفْرَاءُ فَاقِعٌ لَونُهَا تَسُرُّ النَّاظِرِينَ﴾، فوصفها الله تعالى بأنها تسر الناظرين، فعلم أن هذا اللون يسر الناظرين، ومن ثم قيل باستحباب الخضاب بالصفرة.

واعترض عليه بأن ضمير تسر إلى البقرة لا إلى اللون، فلا يعلم من الآية ما ادعاه المستدلون، ولا يخفى عليك ما فيه، فإنهم لا يقولون أن ضمير تسر راجع إلى اللون، فإنه أمر لا يقول به من له أدنى سليقة في العربية، بل يقولون أن توصيف الله تعالى البقرة بأنها تسر الناظرين ليس إلا لأجل صفاء لونها، كما يقتضيه سياق الآية، ويدل عليه كلام المفسرين حيث يقولون تحت قوله: تسر الناظرين بحسنها وصفاء لونها.

وقد ورد في هذا الباب حديث أيضًا عن ابن عباس رضي الله تعالى عنها: «من لبس نعلا صفراء قل همه» لكن للمحدثين فيه كلام، قال العلامة ابن حجر: سنده

مجهول -انتهى- وقال الحافظ شمس الدين السخاوى تلميذ الحافظ ابن حجر فى كتابه "المقاصد الحسنة فى الأحاديث المشتهرة على الألسنة": هذا الحديث أخرجه العقيلى والطبرانى والخطيب عن ابن عباس موقوفًا، لكن بلفظ لم يزل فى سرور مادام لابسها، وقال ابن أبى حاتم: كذاب، وعزاه الزمخشرى فى "الكشاف" لعلى رضى الله عنه باللفظ الأول -انتهى كلام السخاوى-.

وفى "المصنوع فى بيان الموضوع" لعلى القارى: حديث من لبس نعلا أصفر قلّ همه، وفى رواية لم يزل فى سرور موضوع، وكان المأخذ قوله تعالى: ﴿فَاقِعٌ لونُهَا تَسُرُّ النَّاظِرِينَ﴾ -انتهى-.

ونقل المقرئ فى "فتح المتعال" عن بعض الأئمة ولم يسمه بما عبارته: قال الإمام أبو بكر بن نقاش فى تفسيره فى قوله تعالى: ﴿فَاقِعٌ لونُهَا﴾ حدثنا الحسن بن عباس الرازى والحسين بن إدريس بهراة ويعقوب بن يوسف الضراب بقزوين قالوا: حدثنا سهل بن عثمان نا أبو العَذراء، أخبرنا ابن جريج عن عطاء عن ابن عباس رضى الله تعالى عنه قال: «من لبس نعلا صفراء لم يزل فى سرور مادام لابسها، وذلك قوله تعالى: ﴿تَسُرُّ النَّاظِرِينَ﴾ قال النقاش: سألت أبا عبد الله الكسائى بمصر عن أبى العذراء فقال: لا يعرف، وقال الزبير بن العوام وابن بكار ويحيى بن كثير: إياكم لبس هذه النعال السود، فإنها تورث النسيان، وقال ابن النقاش: وأظن أن أبا العذراء هو الفضل بن الربيع الأسدى، هذا لفظه فى تفسيره، وقال الإمام شمس الدين محمد بن أحمد الذهبى فى كتابه «الميزان» الفضل الربيع عن ابن جريج قال العقيلى: لا يتابع على حديثه -انتهى-.

وعندى أن لبس النعل الصفراء جائز، لا سيما وقد قال به الزبير وابنه عبد الله ويحيى بن كثير، والقضاة فى مصر والشام وغيرهم يلبسونها فى سائر الآفاق، وقول ابن الجوزى فى "تلبيس إبليس": إن لبسها مكروه، ويحمل على غير القضاة جوابه أنه تكلف واضح، والظاهر أن من قال: لبس النعل الصفراء يكسب سرور لابسه، واستدل بقول الله تعالى: ﴿تَسُرُّ النَّاظِرِينَ﴾ مطالب بغير هذا الدليل، وذلك أن الضمير عائد إلى البقرة لا إلى النعل، وأما بيان إبطال الدليل فإن المستدل جعل اللون الأصفر الفاقع علة للسرور، وطرد العلة وعداها إلى النعل، فتنتقض هذه العلة بحكم آخر، وهو أنه يجوز

أن الله تعالى لو أراد أن يخلق هذه البقرة غير صفراء لخلقها وسرور الناظرين لا يفارقها، فعلمنا أن علة سرور الناظرين هو ذات هذه البقرة لا لونها، انتهت عبارة بعض الأئمة.

قلت: ما قال: إن الضمير عائد إلى البقرة لا إلى النعل صحيح، لا ريب فيه، ولم يقل أحد: بخلافه، بل لا يمكن ذلك، وإنما مدار استدلال المستدلين على أمر آخر، وهو ما ذكرناه سابقًا، وما ذكره في إبطال الدليل، فباطل يخالف كلام أئمة التفسير، فإنه يدل على أن السرور لبعض أوصاف البقرة كصفاء الصفرة لا لذاتها، كيف لا وقد تقرر في مقره أن الجواهر كلها متماثلة، فلا مزية لنفس ذات بقرة بني إسرائيل على غيرها حتى يقال: إنها بذاتها تسر الناظرين دون غيرها، فالمدار إنما هو على الأوصاف، فافهم فإنه دقيق وبالتأمل حقيق.

بقي ههنا أمر آخر، وهو أنه قد ورد في بعض الروايات أن أحب الألوان إلى الله تعالى البياض، فهل هو أفضل أم الصفرة؟ فمنهم من مال إلى تفضيل الصفرة على البياض، قال الفاضل عصام الدين: عند تكلمه على قوله عليه الصلاة والسلام: عليكم بالبياض من الثياب ليلبسها أحياءكم، وكفنوا فيها موتاكم، فإنها من خير ثيابكم. المخرج في السنن والشمائل أنه لم يقل خير ثيابكم لئلا يلزم تفضيل الأبيض على الأصفر، وقد علم فضله -انتهى- ويؤيده رواية أبي داود وغيره: لم يكن شيء أحب إلى رسول الله ﷺ من الصفرة، ورواية أبي داود والنسائي ومسلم أنه لما سئل ابن عمر عن صبغة ثيابه بالصفرة قال: رأيت رسول الله يصبغها به. والحق الذي يستفاد من كلام جمهور المحدثين هو أن البياض أفضل الألوان، والصفرة أفضلها بعده -والله أعلم-.

مسألة:

يستحب أن ينفض نعليه إذا أراد أن يلبسهما لئلا يكون فيه شيء يؤذيه، وصرّح به في "خزانة الرواية" وغيره في الخف، والإمام الغزالي أيضًا في "إحياء العلوم". والأصل فيه ما رواه الطبراني في "الأوسط" عن ابن عباس قال: كان رسول الله ﷺ إذا أراد الحاجة أبعد في المشي، فانطلق ذات يوم للحاجة، ثم توضأ، ولبس أحد خفيه، فجاء طائر أخضر، فأخذ الخف الآخر، فارتفع به ثم ألقاه، فخرج من الخف أسود، فقال رسول الله ﷺ: هذه كرامة أكرمني الله تعالى بها، اللّهم إني أعوذبك من شر من يمشي على بطنه،

وشر من يمشى على رجلين، وشر من يمشى على أربع. وروى نحوه البيهقى فى "كتاب الدعوات الكبير".

وروى الطبرانى فى "الكبير" بسند جيّد عن أبى أمامة قال: دعا رسول الله ﷺ بخفيه ليلبسهما، فلبس أحدهما ثم جاء غراب، فاحتمل الآخر، فرمى به، فخرجت منه حية، فقال: من كان يؤمن بالله واليوم الآخر، فلا يلبس خفيه، حتى ينفضهما.

قال المقرى فى "فتح المتعال": هذا الحديث صححه بعضهم، وهو الحافظ الدميرى فى "حياة الحيوان" إذ قال لما نقل الحديث فى باب الحاء عند ذكر الحية ما نصه: وفى إسناده هشام بن عمرو، ذكره ابن حبان فى "الثقات"، وهو حديث صحيح إن شاء الله تعالى -انتهى كلام المزى-.

قلت: قال الدميرى فى "حياة الحيوان" فى ذكر الحية: وفى "إحياء العلوم" فى كتاب آداب السفر: يستحب لمن أراد لبس الخف فى حضر، أو سفر أن ينكس الخف، وينْفض ما فيه من حية، أو عقرب، أو شوكة، واستدل له بحديث أبى أمامة الباهلى الآتى فى باب الغين المعجمة فى الكلام على لفظ الغراب -انتهى- فلم يذكر الحديث ههنا، ولا مخرجه، بل أحاله على ما بعده، ثم قال فى بحث الغراب: قد تقدم فى لفظ الحية ما رواه الدارقطنىُ عن أبى أمامة قال: "دعا رسول الله ﷺ بخفيه" الحديث، وفى إسناده هشام بن عمرو إلى آخر ما نقله المقرى، فعلم أن الدميرى وإن أصاب فى الحوالة فى بحث الحية على ما سيأتى، لكنه أخطأ فى قوله: قد تقدم فى بحث الغراب، إذا لم يتقدم ذكر هذا الحديث، ولا ذكر مخرجه، ولا ذكر تصحيحه فى باب الحية، وهذا الذى أوقع المقرى فى الورطة الظلماء، فنسب القول المذكور إلى باب الحية، وليس كذلك.

ونظيره ما وقع للدميرى فى الكتاب المذكور عند ذكر التبشّر حيث قال: هو بفتح التاء المثناة من فوق، وبالباء الموحدة ثم بالشين المعجمة، وقيل: بضم التاء وفتح الباء الموحدة وتشديد الشين المعجمة طائر يقال له: الصُفارية، والتاء فيه زائدة، وسيأتى الكلام عليه فى باب الصاد المهملة، إن شاء الله تعالى -انتهى- ثم قال فى بحث الصاد: الصفارية -بضم الصاد وتشديد الفاء- طائر يقال له: التبشر، قد تقدم ذكره فى باب التاء المثناة من فوق -انتهى- فأخطأ فى حوالة. وقوله: قد تقدم كليهما، والله الموفق للصواب، وعليه يتوكل فى كل باب.

وليعلم أن النفض لا يختص بالخف، بل ينفض فى كل ثوب خفًا كان أو نعلا، قميصًا كان أو عمامةً، أو غيرها، وإنما ذكره الفقهاء في الخف خاصة لورود النص، والقصة فيه خاصة.

مسألة:

لا بأس بالإعانة بالغير فى التنعل؛ لما روى ابن عساكر قال: أخبرنا أبو الحسن المؤيد محمد بن على وشيخ القضاة أبو القاسم عبد الصمد بن محمد بن أبى الفضل الأنصارى، وأم المؤيد زينب بنت أبى القاسم عبد الرحمن، قالوا: أخبرنا أبو عبد الله محمد بن الفضل الفزارى، قال: حدثنى جدى أحمد بن محمد الصاعدى، أخبرنا الفقيه أبو سعد أحمد بن عيسى، حدثنا أبو محمد، حدثنا أبو على الحسن بن أحمد الخطيب، حدثنا أبو الحسين يحيى بن محمد بن يحيى بن محبوب، حدثنا محمد بن غالب بن حرب، حدثنا بكير بن محمد القرشى البصرى الثقة، حدثنا سهيل عن ثابت عن أنس رضى الله تعالى عنه قال: أراد رسول الله ﷺ أن يتنعل، فقال له رجل: دعنى أنعلك يا رسول الله فتركه، فلما فرغ قال: اللّهم إنه أراد رضائى فارض عنه، قال ابن عساكر: هذا حديث غريب من حديث ثابت، تفرد به بكير بن محمد -انتهى-.

وروى أبو داود بسنده عن عبد الله بن أنيس رضى الله عنه قال: كنت فى مجلس بنى سلمة وأنا أصغرهم، فقالوا: من يسأل لنا رسول الله ﷺ عن ليلة القدر، وذلك صبيحة إحدى وعشرين من رمضان، فخرجت فوافيت مع رسول الله صلاة المغرب، ثم قمت بباب بيته، فمرّ بى، فقال: أدخل فدخلت فأُتى بعشاءه فرأيتنى أكفّ عنه من قلّته، فلما فرغ قال: ناولنى نعلى، فقام وقمت فقال: كأنّ لك حاجة، قلت: أجل، أرسلنى إليك رهط من بنى سلمة يسألونك عن ليلة القدر، فقال: كم الليلة؟ قلت: اثنتان وعشرون، قال: هى الليلة، ثم رجع، وقال: أو القابلة، يريد الثالثة والعشرين.

قلت: الإعانة فى التنعل كالإعانة فى الوضوء، وقد ذكر فقهاءنا أن الإعانة فى الوضوء جائزة لابأس بها، بشرط أن يكون المستعين آمنًا من التكبر والتفاخر، ونحو ذلك، وينبغى أن لا يعتادها، بل يفعل ذلك أحيانًا، فكذا هذا، وقد روى فى بعض الروايات أن عبد الله بن مسعود رضى الله تعالى عنهما كان يحمل نعل رسول الله ﷺ

ويجيزه رسول الله ﷺ لأمنه مما ذكرنا، ومع ذلك فقد كان ﷺ يحمل نعليه بيديه، ويخصفهما بيديه تواضعًا، فعلى كل إنسان أن يقتدى به اقتداء كاملا.

مسألة:

يجوز خرز النعال والخفاف، أى خياطتها بشعر الخنزير للضرورة، بخلاف بيع شعر الخنزير، فإنه لا يجوز؛ لأنه نجس العين، ويوجد مباح الأصل، فلا ضرورة إليه، كذا فى "الهداية". وفيه أيضًا لو وقع شعر الخنزير فى الماء القليل، أفسده عند أبى يوسف، وعند محمد لا يفسد؛ لأن إطلاق الانتفاع به دليل طهارته، ولأبى يوسف أن الإطلاق للضرورة، فلا تظهر إلا فى حالة الاستعمال، وحالة الوقوع تغايرها -انتهى-.

وفى "النهاية" عن الفقيه أبى الليث: إن كانت الأساكفة لا يجدون شعر الخنزير إلا بالشراء، ينبغى أن يجوز لهم الشراء للضرورة، ولا بأس لهم أن يصلوا معه، وإن كان أكثر من قدر الدرهم -انتهى- وفى الكفارة الصحيح فى مسألة فساد الماء قول أبى يوسف؛ لأنه لو كان طاهرًا مباح الانتفاع به، يصح بيعه قياسًا على عامة ما هذا شأنه. وعن بعض السلف أنه كان لا يلبس مكعبًا، ولا خفًّا مخروزًا بشعر الخنزير -انتهى-.

قلت: وقد كنت أنا عند قراءة الهداية على الوالد المرحوم نوّر الله مرقده موردًا على قولهم: للضرورة بأنه لا ضرورة فى خياطة النعل وغيره إلى شعر الخنزير، فإنها تمكن بدونه إلى أن رأيت فى "البحر الرائق" ما يدفعه حيث قال عند قول صاحب الكنز: وينتفع به، أى يجوز الانتفاع بشعر الخنزير، لكنه مقيد بالضرورة، ولو وجد مباحًا، فلاحاجة إلى بيعه، والقول بجوازه وشراءه، حتى لو لم يوجد لم يكره شراءه للأساكفة للحاجة، وكره بيعه، كما أفتى به أبو الليث، وظاهر كلامهم منع الانتفاع به عند عدم الضرورة بأن أمكن الخرز بغيره، ولذا قيل: لا ضرورة إلى الخرز به لإمكانه بغيره، وكان ابن سيرين لا يلبس خفًّا خرز بشعر الخنزير، فعلى هذا لا يجوز بيعه ولا الانتفاع به، ولذا روى عن أبى يوسف كراهية الانتفاع به إلا أن يقال: إمكان الخرز بغيره وإن وقع، لكن يحمل مشقة، والأصل أن ما ثبت بالضرورة تتقدر بقدرها، ولذلك أفتى أبو يوسف بنجاسة الماء، وطهره محمد، والصحيح قول أبى يوسف، وما ذكروه فى بعض المواضع من جواز صلاة الخرازين مع شعر الخنزير ولو أكثر من قدر الدرهم فهو مخرج على

طهارته، وأما على قول أبي يوسف فلا، وهو الوجه؛ لأن الضرورة لم تدعهم إلى أن يعلق بهم -انتهى كلامه-.

فعلمت أن الحكم المذكور في "الهداية" وما قبلها من كتب القدماء مختص بزمانهم وبلادهم، وأما في زماننا وبلادنا فلا وجه للقول بجواز الخرز به؛ لعدم الحاجة إليه، ثم وجدت ما فهمت بعينه في "الدر المختار"، حيث قال: ولعل هذا في زمانهم، أما في زماننا فلا حاجة إليه، كما لا يخفى -انتهى- فحمدت الله على ذلك، لكن كان الأولى له أن يحذف لفظ لعل، فإن هذا الأمر قطعي لا يحتاج إلى ليت ولعل، فافهم ولا تزل.

مسألة:

صرّح بعض فقهاءنا كصاحب "عين العلم" وغيره بأنه يستحب لمن أراد أن يدخل في المقابر لزيارة القبور أن يخلع نعليه ويزور حافيًا، لنهي النبي ﷺ من ذلك، وهو ما رواه أبو داود وابن ماجه بسند جيد، والنسائي والطحاوي والحاكم وصححه، وغيرهم عن بشير بن الخَصَاصيّة رضي الله تعالى عنه أن رسول الله ﷺ رأى رجلا يمشي بين القبور وعليه نعلان سبتيان، فقال له: يا صاحب السبتين اَلقِ نعليك.

ورواه ابن حبان في "صحيحه" عن الحسن بن سفيان عن بندار عن عبدالرحمن بن مهدي عن الأسود بن شيبان عن خالد عن بشير بن نهيك عن بشير بن الخصاصية وزاد: فنظر الرجل فلما عرف رسولَ الله ﷺ خلع نعليه ورمى بهما، قال عبد الرحمن بن مهدي: كنت مع عبد الله بن عثمان في الجنائز، فلما بلغ المقابر حدثته بهذا الحديث، فقال حديث جيد ورجل ثقة، ثم خلع نعليه -انتهى- فعلم منه أن الأولى أن يزور حافيًا، ولكن لو زار متنعلا لا يكره، صرّح به الطحاوي، وصاحب "السراج الوهاج"، وابن ملك في "مبارق الأزهار شرح مشارق الأنوار" مستدلين بما رواه البخاري في باب الميت يسمع خفق النعال، ومسلم عن أنس بن مالك رضي الله تعالى عنه قال: قال رسول الله ﷺ: «العبد إذا وُضع في قبره وذهب أصحابه حتى إنه ليسمع قرع نعالهم أتاه ملكان فاقعداه فيقولان له . . . » الحديث.

وروى الطبراني في "الأوسط": عن أبي هريرة رضي الله تعالى عنه قال: "شهدنا جنازة مع رسول الله صلّى الله عليه وآله وسلّم، فلما فرغ من دفنها، وانصرف الناس،

قال: إنه الآن يسمع خفق نعالهم أتاه منكر ونكير" الحديث، وروى الطبراني في "الأوسط"، وابن أبي شيبة وابن جرير وابن حبان، وابن مردويه والحاكم والبيهقي، وهنّاد في الزهد عنه مرفوعًا: «والذي نفسي بيده إن الميت إذا وُضع في قبره إنه ليسمع خفق نعالهم حتى يولون عنه» الحديث.

قال القسطلاني في "إرشاد الساري شرح صحيح البخاري": في هذا الحديث جواز المشي بين القبور بالنعال؛ لأنه عليه الصلاة والسلام قاله وأقره، فلو كان مكروهًا لبينه، لكن يعكر عليهاحتمال أن يكون المراد بسماعه إياها بعد أن يجاوزوا المقبرة، وحينئذٍ فلا دلالة فيه على الجواز، ويدل على الكراهة حديث بشير بن الخصاصية - انتهى-.

قلت: ما ذكره من الاحتمال بعيد عن سوق الحديث، كما لا يخفى على من دقق النظر، والقول بأن حديث بشير يدل على الكراهة سخيف جدًا، فإنه لا دلالة فيه على الكراهة، والأمر يجوز أن يكون للندب والإرشاد، لا للكراهة، بل لا يمكن ذلك؛ لأنه قد تقرر في مقره، ومرّ في موضعه أن الصلاة في النعال ليست بمكروهة، وقد صلى النبي ﷺ وأصحابه متنعلين، ولما لم تكره الصلاة متنعلا مع كونها أرفع العبادات لا تكره زيارة القبور متنعلا بالطريق الأولى -والله أعلم-.

وقال شيخ الإسلام البدر العيني من أجلّ أصحابنا في "عمدة القاري شرح صحيح البخاري" في شرح الحديث المذكور: فيه جواز لبس النعل لزائر القبور، وذهب أهل الظاهر إلى كراهة ذلك، وبه قال يزيد بن زريع وأحمد بن حنبل، وقال ابن حزم في "المُحلَّى": لا يجوز لأحد أن يمشي بين القبور بنعلين سِبتيّتين، وهما اللذان لا شعر عليهما، فإن كان فيهما شعر، جاز ذلك وإن كان في إحداهما شعر دون الأخرى جاز المشي فيهما، في "المغني": يخلع النعال إذا دخل المقابر، وهو مستحب، واحتج هؤلاء بحديث بشير بن الخصاصية، رواه الطحاوي وأبو داود وابن ماجه والحاكم وصححه، وكذا صححه ابن حزم، والخصاصية أمه، واختلف في اسم أبيه، فقيل: بشير بن نذير، وقيل: معبد بن شرحبيل، وقال الجمهور من العلماء: بجواز ذلك، وهو قول الحسن وابن سيرين والنخعي والثوري وأبي حنيفة ومالك والشافعي، وجماهير الفقهاء من التابعين ومن بعدهم.

وأجيب عن حديث ابن الخصاصية بأنه إنما اعترض عليه بالخلع احترامًا للمقابر، وقيل: لاختياله فى مشيه، وقال الخطابى: يشبه أن يكون إنما كره لأنه فعل أهل النعمة والسعة، فأحب أن يكون دخوله فى المقبرة على زيّ التواضع والخشوع، وقال ابن الجوزى: ليس فى الحديث سوى الحكاية عمن يدخل المقابر، وذلك لا يقتضى إباحة ولا تحريمًا، ويدل على أنه أمره بالخلع احترامًا للقبور أنه نهى عن الاستناد والجلوس فيه، و ورد فى بعض الأحاديث أن الميت كان يسأل، فلما سمع صرير السبتين أصغى إليه، فكاد يهلك لعدم جواب الملكين، فقال ﷺ: ألقهما لئلا يؤذى صاحب القبر، ذكره أبو عبد الترمذى -انتهى كلام العينى-.

وقال الطحاوى فى "شرح معانى الآثار": حدثنا أبو داود الطيالسى، ثنا الأسود، ثنا خالد، قال: حدثنى بشير بن نهيك عن بشير بن الخصاصية أن رسول الله ﷺ رأى رجلا يمشى بين القبور فى نعلين، فقال: ويحك يا صاحب السبتين ألق سبتيك، فذهب قوم إلى هذا الحديث، وكرهوا المشى بين القبور بالنعال، وخالفهم فى ذلك آخرون، فقالوا: قد يجوز أن يكون رسول الله ﷺ أمر ذلك الرجل بخلع النعلين، لا لأنه ذكر المشى فيها بالنعال، بل لمعنى اخر، وهو أنه قد رآه عليه قذرا يقذر القبور، وقد روينا أن رسول الله ﷺ يصلى وعليه نعلاه، ثم أمر فخلعهما وهو يصلى، فلم يكن ذلك دالا على كراهة الصلاة فى النعلين، ولكنه للقذر الذى فيها، وقد روى عن رسول الله ﷺ ما يدل على إباحة المشى بين القبور بالنعال، وهو ما حدثنا ابن مرزوق ثنا آدم، ثنا حماد ثنا محمد عن أبى سلمة قال: قال رسول الله ﷺ: إذا دفن المؤمن والذى نفسى بيده إنه ليسمع خفق نعالكم حين تولوا عنه مدبرين، فهذا يعارض الحديث الأول إن كان معناه على ما حمله عليه أهل المقالة الأولى، ولكنا لا نحمله على المعارضة، ونجعل الحديثين صحيحين بأن المنهى الذى كان فى حديث بشير للنجاسة الى كانت فى النعلين؛ لئلا تتنجس القبور، كما نهى أن يتغوط عليها ويبال، والحديث المذكور يدل على إباحة المشى بالنعال التى لا قذر فيها بين القبور، فهذا وجه هذا الباب، وقد جاءت الآثار متواترة عن رسول الله ﷺ بما قد ذكرنا عنه من صلاته فى نعليه وخلعه وقت ما خلعهما للنجاسة، فلما كان دخول المسجد بالنعال غير مكروه، وكانت الصلاة بها أيضًا غير مكروهة، فالمشى بين القبور أحرى أن لا يكون مكروهًا، وهذا قول أبى حنيفة وأبو يوسف ومحمد

-انتهى كلامه ملخّصًا-.

قلت: الحاصل أنه لا تكره زيارة القبور متنعلا، ولا تحرم عند جماهير العلماء والأئمة، وأما استحباب الزيارة حافيًا فهو ثابت عند من علّل حديث بشير باحترام الميت، وإليه ذهب بعض أصحابنا، ومن علّله بوجود القذر كالطحاوى، أو بدفع أذى الميت لا يكون للحديث دلالة على الاستحباب أيضًا عنده، وإليه يميل كلام على القارى فى شرح المناسك، حيث قال: قد استحب بعض المشايخ أن يمشى فى القبور حافيًا، وإن كان لم يرو به السنة، بل حديث، وأن الميت ليسمع خفق نعاله، دل على أن أكثر أحوالهم كان هذا -انتهى-.

وقال بعضهم: إن الميت الذى يزار قبره إن كان ممن يحترمه الزائر، ينبغى أن يخلع الزائر نعليه عند زيارته، ونظيره ما روى أحمد بن حنبل فى "المسند"[1] عن عائشة رضى الله تعالى عنها قالت: كنت أدخل بيتى الذى فيه رسول الله ﷺ، وإنى واضع ثوبى، وأقول إنما هو زوجى وأبى، فلما دفن عمرْ معهم والله ما دخلته إلا وأنا مشدودة علىّ ثيابى حياء من عمر، فهذا الأثر يدل على أن احترام الرجل بعد موته كاحترامه فى حياته، صرّح به السيد فى "شرح المشكاة" وغيره، ومن ثم قالوا: ينبغى للزائر أن يدنو من القبر قدر ما يدنو من صاحبه فى الحياة لو زاره، ولاشك أن خلع النعلبن أيضًا من احترام الرجل عند الملاقات والمجالسة خصوصًا في زماننا، فينبغى أن يفعله وعليه جرى عمل أهل الحرمين الشريفين، رزقنا الله العود إليهما، والإقامة مع الوفاة فى أفضلهما، حيث يزورون مقابر المعلى والبقيع حفاة مشاة، فافهم ولا تسرع فى الرد والقبول.

مسألة:

إذا انقطع شسع النعل، أو تخرق ينبغى للمتنعل أن يسترجع، لقوله تعالى: ﴿وبشّر الصّابِرِينَ الّذِينَ إِذَا أَصَابَتهُم مصِيبَةٌ قَالُوا إنّا للهِ وَإنّا إِلَيهِ رَاجِعُونَ﴾، فإن التنوين الداخلة

---

(١) وأخرجه الحاكم فى المستدرك، أخبرنا أحمد بن جعفر القطيعى، حدثنا عبد الله بن أحمد بن حنبل، حدثنى أبى حدثنا حماد بن أسامة، أنبأنا هشام بن عروة عن أبيه عن عائشة رضى الله عنها قالت: كنت أدخل بيتى الذى فيه رسول الله ﷺ وإنى واضع ثوبى، وأقول إنما هو زوجى وأبى، فلما دفن عمر معهم فوالله ما دخلت إلا وأنا مشدودة عليّ ثيابى حياء من عمر رضى الله عنه. قال الحاكم: هذا حديث صحيح على شرط الشيخين ولم يخرجاه. (منه رحمه الله)

على المصيبة للتقليل، أى ولو مصيبة قليلة حقيرة، كذلك فعله رسول الله ﷺ، وأمر به أصحابه، ونقل نحو ذلك عن الصحابة ومن بعدهم، فعلينا إتباعهم.

فروى الطبرانى بسند ضعيف عن أبى أمامة رضى الله تعالى عنه قال: انقطع قبال رسول الله ﷺ فاسترجع، فقالوا: مصيبة يا رسول الله، فقال: ما أصاب المؤمن مما يكره فهو مصيبة. وأخرج البزار بسند ضعيف، والبيهقى فى "الشعب" عن أبى هريرة رضى الله تعالى عنه مرفوعًا: إذا انقطع شِسع أحدكم، فليسترجع فإنها من المصائب، وأخرج البزار بسند ضعيف عن شدّاد بن أوس مثله. وروى ابن أبى الدنيا عن شهر بن حوشب رضى الله ﷺ رفعه: من انقطع شسعه فليقل: إنا لله وإنا إليه راجعون. وروى ابن أبى شيبة وابن أبى الدنيا عن عون بن عبد الله قال: كان ابن مسعود يمشى فانقطع شسعه فاسترجع فقيل: يُسترجع على مثل هذا، قال: مصيبة.

وروى ابن سعد وعبد بن حميد وابن شيبة وهناد وعبد الله بن أحمد فى زوائد الزهد، وابن المنذر والبيهقى فى "شعب الإيمان" عن عمر بن الخطاب رضى الله تعالى عنه أنه انقطع شسعه، فقال: إنّا لله وإنا إليه راجعون، فقيل له: مالَكَ قال: انقطع شسعى فساءنى وما ساءك، فهو لك مصيبة.

وروى ابن أبى الدنيا فى "كتاب الأمل"، والديلمى عن أنس رضى الله تعالى عنه أن رسول الله ﷺ رأى رجلا اتخذ قبالا من حديد، فقال: أما أنت فقد أطلت الأمل، إن أحدكم إذا انقطع شسعه فقال: إنا لله وإنا إليه راجعون، كان عليه من ربه الصلاة والهدى والرحمة، وذلك خير له من الدنيا. وروى ابن السنى فى عمل اليوم والليلة عن أبى دريس الخولانى قال: بينا النبى ﷺ يمشى هو وأصحابه إذا انقطع شسعه، فاسترجع، قالوا: أو مصيبة هذه؟ قال: نعم كل شىء ساء المؤمن، فهو مصيبة.

مسألة:

امرأة لها صندلة فى موضع قدمها سمك متخذ من غزل الفضة الخالصة، حل لها استعمالها، كذا نقل فى "القنية" عن الفقيه أبى حامد، ونقل عن عين الأئمة الكرابيسى أنه يكره لها استعماله، ونقل عن "شرح الطحاوى": أن الفضة فى المكاعب تكره فى رواية أبى يوسف، وعندهما لا يكره -انتهى-.

مسألة :

حادثة الفتوى قد جرى فى زماننا فى بلاد الهند، خصوصًا فى بلدنا لكهنوء استعمال النعال المزيّنة بأعلام الذهب والفضة، فمنهم من يجعل على الشقف والطرفين مع العقب شيئًا من الذهب والفضة بحيث يزيد على قدر أربعة، ومنهم من يلصق بها الأطلس وغيرها من الثياب المحرمة الاستعمال تزيينًا، ومنهم من يجعلها بأسرها ملصقة بالثوب الذى يعرف فيما بينهم بالمخمل الكاشانى المحرم استعماله، ومنهم من يلصق من أولها إلى آخرها ثوبا مزينا بأعلام الذهب والفضة بحيث لا يرى من الصرِدم شىء قليل أيضًا، ويسمونه پاپوش تات بانى، وهكذا لهم صنوف متفرقة وأنواع متشتة، والناس كلهم حتى الخواص كالعوام فضلا عن العوام كالأنعام، مبتلون بلبس هذه النعال مع اعتقاد أن لبسها حلال ليس فيه مقال، وقد سئل عنه مولانا محمد عبد الحى نوّر الله مرقده من أفاضل الهند، فأجاب بأنه من قبيل الحلى يحرم استعماله على الرجال، ولقد أصاب فى حكم التحريم، لكنه لم يصب فى جعله من جنس الحلى.

والصواب ما أفتى به والدى العلامة أظله الله فى ظله يوم القيامة ومن تبعه من علماء العصر أن حكم النعل فى جميع هذه الأحكام حكم الثياب، وقد أرسل إلَيَّ بعض أقاربى فى سنة ١٢٨٢ اثنين وثمانين نعلا من بعض هذه الأنواع، فامتنعت من استعماله، وقلت: حكمه حكم الثياب الأُخر، فنازعنى فى ذلك منازع قائلا: إن النعل لا يسمى ثوبًا، لا فى عرفنا ولا فى عرف غيرنا، فقلت: هذا والله لبهتان عظيم، فإنه يطلق عليه اللباس والثوب فى عرفنا، أما سمعت إنهم يقولون له بالفارسية: پاپوش، أى الملبوس الساتر للرجل، وكذلك فى عرف الفقهاء أيضًا، ولذا يقولون: إن قولهم فى باب شروط الصلاة: تشترط طهارة الثوب إلى آخره شامل للنعال أيضًا، وأما فى عرف المحدثين وفصحاء العرب فلا يخفى على من طالع كتب الأحاديث وأشعار العرب وغيرهم أنهم بأجمعهم يجعلونه من الملبوسات، وحاصل ما نحن فيه أن حكم النعل فيما نحن فيه حكم الثياب الأخر، كالقميص والعمامة وغيرهما بلاشك ولاريب، فإن كان فيه قدر أربع أصابع من الذهب أو الفضة أو الحرير أو غيرها مما يحرم استعماله، أو أقل من قدر أربع أصابع، أو أعلام متفرقة، يجوز لبسه، كما صرّحوا به فى القلنسوة، وإلا لا، والله أعلم بالصواب، وعنده حسن الثواب.

تتمة :

قد يسأل هل فى الجنة والنار أيضًا يلبس أهلهما النعال أم لا؟ فجوابه نعم، أما وجودها فى الجنة فظاهر مما تقرر فى مقره أن فى الجنة كل شيء مما يبتغيه العبد ويرتضيه، ويؤيده ما نقل الدميرى فى "حياة الحيوان" عن محمد بن خزيمة قال: لما بلغنى موت الإمام أحمد بن حنبل اغتممت غمًا شديدًا، فرأيته من ليلتى فى المنام، وهو يتبختر فى مشيه، فقلت: يا أبا عبد الله ما هذه المشية؟ فقال: مشية الخدام فى دارالسلام، فقلت: ما فعل الله بك؟ قال: غفر لى وتوّجنى وألبسنى نعلين من ذهب، وقال يا أحمد: هذا بقولك القرآن كلامى غير مخلوق.

وفى تاريخ الحافظ عماد الدين إسماعيل ابن عمر الدمشقى المعروف بـ"ابن كثير" فى حوادث سنة عشرين، وتوفى بلال بن رباح وابن حمامة، وهى أمه، وثبت فى الصحيح أن رسول الله ﷺ قال له: إنى دخلت الجنة فسمعت دَفَّ نعليك - بفتح الدال وتشديد الفاء - أمامى، فأخبرنى بأرجى عمل عملته فى الإسلام، فقال بلال: ما أحدثت إلا توضأت، ولا توضأت إلا أصلى ركعتين، فقال رسول الله ﷺ: بدلك - انتهى كلامه ملخّصًا- .-

قلت: قد ذكرت نبذًا من ترجمة بلال فى رسالتى "خير الخبر فى أذان خير البشر"، فارجع إليها، والحديث الذى ذكره ابن كثير مروى فى صحيح البخارى فى باب صلاة الليل، ثم ذكره البخارى أيضًا فى باب مناقب بلال تعليقا، ورواه مسلم أيضًا فى الفضائل والنسائى فى المناقب وابن خزيمة وأحمد بن حنبل وغيرهم، وفيه دليل على وجود النعلين فى الجنة، ومعنى قوله ﷺ: إنى دخلت الجنة أى فى المنام، كما تفصح عنه رواية مسلم، ومما يؤيد المقام ما أخرجه ابن أبى حاتم عن أبى معاذ البصرى قال: قال النبى ﷺ: «والذى نفسى بيده إنهم إذا خرجوا من قبورهم يستقبلون بنوق بيض لها أجنحة عليها رحال الذهب شرك نعالهم نور يتلألأ كل خطوة منها مد البصر» الحديث.

وأما وجودها فى جهنم فلما ثبت فى حديث عنه عليه الصلاة والسلام أنه قال: أهون أهل النار عذابًا أبوطالب، وهو متنعل بنعلين يغلى منهما دماغه، رواه مسلم عن أبى سعيد الخدرىُ رضى الله تعالى عنه. وروى أيضًا عن النعمان بن بشير رضى الله تعالى عنه قال: سمعت رسول الله ﷺ يقول: إن أهون النار عذابًا من له نعلان وشراكان من

نار، يغلى منهما دماغه.

وروى الحاكم نحوه من حديث أبى هريرة رضى الله تعالى عنه، وروى البزار بسند صحيح عن أبى سعيد رضى الله تعالى عنه قال: قال رسول الله ﷺ: «إن أهون أهل النار عذابًا رجل متنعل بنعلين من نار يغلى منهما دماغه ومنه من فى النار إلى صدره ومنهم من فى النار إلى ترقوته ومنهم من انغمس فيها». وروى أحمد والبزار عنه قال: سمعت رسول الله ﷺ يقول: إن أهون أهل النار عذابًا رجل متنعل بنعلين من نار يغلى منهما دماغه، ومنهم من فى النار إلى كعبيه، ومنهم من فى النار إلى ركبتيه، ومنهم من اغتمر فيها. قال الحافظ عبد العظيم المنذرى فى كتاب الترغيب والترهيب: رواته رواة الصحيح، وهو فى صحيح مسلم مختصر -انتهى- وروى الطبرانى بإسناد صحيح وابن حبان فى "صحيحه" عن أبى هريرة مرفوعًا: إن أدنى أهل النار عذابًا الذى له نعلان من نار يغلى منهما دماغه.

الباب الثانى

فيما يتعلق بالنعال النبوية على صاحبها أفضل الصلاة والتحية على سبيل التلخيص بترتيب لطيف وتحرير شريف، وفيه فصلان

الفصل الأول

فى العادات النبوية المتعلقة بالنعل مما قصصناه عليك ومما لم نقصصه عليك

كان ﷺ يلبس النعل و كذلك كان الأنبياء السابقون يلبسونه، ولذا قال ابن العربى: النعل لباس الأنبياء، وإنما اتخذها الناس غيرة لما فى أرضهم من الطين -انتهى- وقد مرّ فى الباب السابق ما يعلم هذا، فتذكر فإنا قد ذكرنا فيه حديث: «أُمرت بالخاتم والنعل وغيره» وكان يلبس النعال السبتية -بكسر السين وسكون الباء الموحدة بعدها تاء مثناة فوقانية بعدها ياء النسبة فى آخرها تاء الوحدة منسوب إلى السبت -بالكسر- وهى جلود البقر المدبوغة يتخذ منها النعال، سميت بذلك؛ لأن شعرها قد سُبّت عنها أى

حلقت، وقيل: لأنها انسبت بالدباغ أي لانت، وفى تسميتهم النعل بالسبت اتساع مثل قولهم: فلان يلبس الصوف والقطن، أي الثوب المتخذ منها، كذا قال ابن الأثير الجزرى فى "النهاية"، وهذا أصح الوجوه التى قيلت: فى هذا المقام.

وفى "كتاب ابن التين": أن النعال السبتية منسوبة إلى سوق انسبت -بفتح السين- ومنهم من قال: إنها منسوبة إلى السبت -بضم السين- وهو نبت يدبغ، ويلزم على هذين القولين أن يكون السبتية بالفتح أو الضم، ولم يرو فى الحديث إلا بالكسر، وهو ما أخرجه البخارى فى الوضوء واللباس، ومسلم وأبو داود فى الحج والنسائى فى الطهارة، وابن ماجه فى اللباس عن عُبيد بن جريج، قال: قلت لعبد الله بن عمر رضى الله تعالى عنه: يا أبا عبد الرحمن: رأيتك تصنع أربعًا لم أرَ أحدًا من أصحابك يصنعها، قال: وما هى يا ابن جريج؟ قال: رأيتك لا تمس من أركان البيت إلا اليمانيين، ورأيتك تلبس النعال السبتية، ورأيتك تصبغ بالصفرة، ورأيتك إذا كنت بمكة أهلّ الناس إذا رأوا الهلال ولم تهلّ أنت حتى كان يوم التروية، فقال ابن عمر: أما الأركان فإنى لم أرَ رسول الله ﷺ يمس إلا اليمانيين[1]، وأما النعال السبتية فإنى رأيت رسول الله ﷺ يلبس النعال التى لا شعر فيها، ويتوضأ بينها، فأنا أحب أن ألبسها، وأما الصفرة فإنى رأيت رسول الله ﷺ يصبغ بها فأنا أحب أن أصبغ بها، وأما الإهلال فإنى لم أر رسول الله ﷺ يهلّ حتى تنبعث به راحلته.

وروى الترمذى فى "الشمائل" طرفًا من هذا الحديث المتعلق بالنعل، وروى أيضًا فى "الشمائل" وابن عساكر والبخارى وغيرهم عن عيسى ابن طَهمان قال: أخرج إلينا أنس بن مالك رضى الله عنه نعلين جرداوين لهما قبالان، قال عيسى: حدثنى بعد ثابت عنه أنهما كانتا نعلى رسول الله ﷺ.

قوله: جرداوين أى لا شعر عليهما، قاله ابن الأثير، فهو حينئذٍ مستعار من الأرض جرداء -بفتح الجيم وسكون الراء المهملة- أى لا نبات فيها، ويقال لرجل: أجرد لا شعر فيه، وقد يقال: ثوب جَرد أى خُلق، كما فى القاموس، ولذا فسّر شارح السنة لفظ الحديث بالخلقين.

وقوله: لهما قبالان أى لكل واحد منهما، قال الحافظ زين الدين العراقى فى

(١) المراد به الحجر الأسود، والركن اليمانى. (منه رحمه الله)

"شرح الشمائل" هكذا رواه المؤلف تبعًا لشيخ الصناعة البخاري بالإثبات دون قوله ليس، وأما ما رواه أبو الشيخ من هذا الوجه بعينه من قوله: ليس لهما قبالان على النفي، فلعله تصحيف من الناسخ، أو من بعض الرواة، وإنما هو لسن بضم اللام وسكون السين آخره نون جمع لسن، وهو النعل الطويل -انتهى-.

وكان ﷺ يتوضأ في النعلين، كما مرّ في الحديث السابق من قول ابن عمر: ويتوضأ فيها، قال الشرّاح: أي لكونها عارية عن الشعر، فتليق بالوضوء فيها؛ لأنها تكون أنظف بخلاف النعال التي فيها الشعر، فإنه وإن جاز الوضوء فيها أيضًا، لكنها تجمع الوسخ، وذكر النووي في "شرح صحيح مسلم": أن معنى قوله يتوضأ فيها أنه يتوضأ ويلبسها ورجلاه رطبتان، ولا يخفى على المتفطن بعد هذا المعنى، فإن المتبادر من قوله يتوضأ فيها أنه كان يتوضأ والنعل في الرجل، لا ما فهمه النووي.

وكان ﷺ أحيانًا يمسح على الرجلين في النعلين عند الوضوء، كما ورد في بعض الروايات، وبه تمسك من جوّزه، وقد ذكرت الجواب عنه في الباب الأول، فتذكر.

وقال الحافظ ابن حجر في "فتح الباري": ما وقع عند أبي داود والحاكم أنه ﷺ فرَشَّ على رجله اليمنى، وفيها النعل، ثم مسحها بيديه يد فوق القدم، ويد تحت النعل، فالمراد بالمسح لتسييل الماء حتى يستوعب العضو، وأما قوله تحت النعل، فإن لم يحمل على التجوز على القدم، فهي رواية شاذّة، وراويها هشام بن سعد لا يحتج بما ينفرد به، فكيف إذا خالف -انتهى-.

وفي "شرح معاني الآثار" للطحاوي: حدثنا أبو بكرة وإبراهيم بن مرزوق قالا: حدثنا داود ثنا حماد عن عطاء عن أوس ابن أبي أوس قال: رأيت أبي توضأ ومسح على نعلين له، فقلت: المسح على النعلين؟ فقال: رأيت رسول الله ﷺ يمسح على النعلين، حدثنا محمد أنا شريك عن يعلى بن عطاء عنه قال: كنت في سفر مع أبي فنزلنا بماء من مياه الأعراب، فبال فتوضأ ومسح على نعليه، فقلت له: أتفعل هذا؟ فقال: ما أزيدك على ما رأيت رسول الله ﷺ فعل ذلك، قال أبو جعفر الطحاوي: فذهب قوم إلى المسح على النعلين كالمسح على الخفين، وقالوا: قد شدّد ذلك بما روي عن علي رضي الله عنه، فذكروا في ذلك ما حدثنا أبو بكرة، ثنا أبو داود نا شعبة عن سلمة بن كُهيل عن رجل أنه رأى عليًا بال قائمًا، ثم دعا بماء، فتوضأ ومسح على نعليه، ثم دخل المسجد فخلع نعليه

ثم صلى، وخالفهم فى ذلك آخرون، فقالوا: لا نرى المسح على النعلين، وكان من الحجة فى ذلك أنه قد يجوز أن يكون رسول الله ﷺ مسح نعليه تحتهما جوربان قاصدًا لمسحه ذلك إلى جوربيه لا إلى نعليه، ومسحه على النعلين فضل، وقد بين ذلك ما حدثنا على بن معبد ثنا العلاء بن منصور نا يحيى عن أبى سنان عن الضحاك بن عبد الرحمن عن أبى موسى أن رسول الله ﷺ مسح على جوربيه ونعليه. حدثنا أبو بكرة نا أبو عاصم عن الثورى عن أبى قُليس عن هُذيل عن المغيرة بن شعبة مثله، فأخبر أبو موسى والمغيرة عن المسح النبوى على ما كان منه، وقد روى عن ابن عمر فى ذلك وجه آخر، وهو ما حدثنا ابن أبى داود نا أحمد نا ابن أبى فُديك عن ابن أبى ذئب عن نافع عن ابن عمر كان إذا توضأ ونعلاه فى قدميه مسح ظهور قدميه بيديه، ويقول: كان رسول الله ﷺ يفعل هكذا، فأخبر ابن عمر أن رسول الله ﷺ قد كان فى وقت ما كان يمسح على نعليه يمسح على قدميه، فقد يحتمل أن يكون المسح على قدميه هو الغرض، وما مسح على نعليه كان فضلا -انتهى كلامه ملخّصًا-.

وفيه أيضًا ما حاصله أنهم أجمعوا على أن الخفين إذا تخرقا حتى تبرز القدمان أنه لا يجوز المسح عليهما، فكذلك النعلان؛ لأنهما لا يستران القدمين -انتهى- وقال الحافظ ابن حجر: هو استدلال صحيح، لكنه منازع فى نقل الإجماع المذكور -انتهى-.

وأجاب عنه العينى فى "عمدة القارى" بأن مذهب الجمهور أن مخالفة الأقل لا تضر الإجماع، ولا يشترط فيه عدد التواتر عند الجمهور -انتهى- وكان ﷺ يصلى متنعلا وحافيًا، كما مرّ تفصيله وتحقيق الحق فيه. وقد روى أبو نعيم فى الحلية فى ترجمة عمر رضى الله عنه أنه قال: كان أول إسلامى أن دخلت فى أستار الكعبة فى ليلة، فجاء رسول الله ﷺ ودخل الحجر وعليه نعلاه، فصلى ما شاء الله ثم انصرف، فاتبعتُه فقال: من هذا؟ قلت: عمر قال يا عمر: ما تتركنى ليلا ولا نهارًا، فخشيت أن يدعو علىّ، فقلت: أشهد أن لا إله إلا الله وأنك رسول الله.

وكان يطوف متنعلا، وكان يحب التيامن فى تنعله بل فى شأنه كله، وفيه فائدة ذكرها ابن الجوزى، وهى أن من واظب على البداية باليمين فى لبس النعل والخلع باليسار أمن من وجع الطحال. وكان يخلع النعال حين يجلس يتحدث، فإنه من باب حسن المعاشرة، وكان يخلعهما حين ينام، كما يعلم مما رواه مسلم وغيره عن عائشة رضى الله

عنها قالت: لما كانت ليلتى أتى رسول الله عندى، فوضع رداءه وخلع نعليه، فوضعهما عند رجليه، وبسط طرف إزاره على فراشه، فاضطجع فلم يلبث إلا ريث ما ظنّ أن قد رقدتُ، فأخذ رداءه رويدا وانتعل رويدا، وفتح الباب رويدا، فخرج فجعلت درعى فى رأسى، وتقنّعت إزارى، ثم انطلقت على إثره حتى جاء البقيع، الحديث بطوله.

وكان يتنعل قائمًا وقاعدًا، وكان يمشى فى نعل واحدة إذا انقطع شسعه، وكان يكره أن يطلع شيء من قدمه من نعله، رواه أحمد فى كتاب الزهد، وأبو القاسم بن عساكر عن زياد بن سعيد رضى الله تعالى عنه.

وكان لا يتخذ من النعل زوجين، كما روى المؤرخ السمهودى فى "الوفاء" بسنده عن عائشة رضى الله تعالى عنها قالت: ما رفع رسول الله ﷺ قط غداء لعشاء، ولا عشاءً لغداء، ولا اتخذ من شيء زوجين، ولا قميصين ولا ردائين ولا إزارين، ولا زوجين من النعال، وسنده ضعيف على ما نصّ عليه بعض المحدثين، ويؤيده ما فى "النور الزاهر الساطع فى سيرة ذى البرهان القاطع" لابن فهد المكى الهاشمى، وغيره من كتب السير أنه عليه الصلاة والسلام: كان له نعلان وثمانية أزواج خفاف.

وفى "سيرة ابن سيد الناس": كانت له ﷺ أربعة أزواج خفاف أصابها من خيبر، ونعلان سبتيان، وخف سازج أسود من هدية النجاشى -انتهى- لكن جزم بعض الحفاظ أنه كانت له نعل من طاقٍ واحدة، ونعل من أكثر، كما دلت عليه عدة أخبار، وحسّنه الزرقانى فى "شرح المواهب اللدنية"، والله أعلم بحقيقة الحال.

وكان ﷺ يلبس النعال المخصوفة ويصلى فيهما[1]، رواه ابن عساكر والنسائى فى "سننه"، والحافظ أبو نعيم الإصبهانى والترمذى فى "الشمائل"، وأحمد فى "المسند" وغيرهم، وهو على ما فى القاموس، وشروح "الشمائل" عبارة عن ضم شيء إلى شيء يقال: خصف النعل خرزها وخاطها، ووضع طاقًا على طاق.

وقال بعضهم: فيه رد على من زعم أن نعل النبى ﷺ كانت من طاقٍ واحدة، وأن العرب كانت تتمدح به، وتجعله من لباس الملوك، وهو المراد من قول بعض الأنصار

---

(١) از عمر بن حريث منقول ست كه ديدم رسول خدا را كه ادامى كرد نماز را در نعلين مخصوفتين، يعنى در دو نعل كه هر يكى را باين طرح دوخته بودند كه يك جلد بر جلد ديگر بود، كذا فى "شرح الشمائل" لبابا حاجى رحمه الله. (منه)

للنبي ﷺ: يا خير من يمشى بنعل فرد، ورد بأنه كانت له نعل من طاق، ونعل من أكثر، فلا منافاة، كذا فى "شرح المواهب" وغيره.

تنبيه:

قد يقال: كيف استعمل النبى ﷺ نعلا مخصوفة؟ وقد نهى عنه حيث قال: إذا تخففت أمتى بالخفاف ذات المناقب الرجال والنساء وخصفوا نعالهم، تخلى الله عنهم، رواه الطبرانى فى "المعجم الكبير" عن ابن عباس مرفوعًا، فإنه يدل على أن خصف النعال أمر شنيع موجب لغضب الله تعالى.

والجواب عنه: يعلم من شرح العلامة عبد الرؤوف المناوى الشافعى للجامع الصغير، حيث قال فى شرح هذا الحديث: إذا تخففت أمتى بالخفاف ذات المناقب، أى لبست الخفاف المتلونة، أو البيض المزينة، أو المجعول عليها رقاع زينة، ففى القاموس: نقب الخف رقعه، الرجال والنساء مشتركين فيها وخصفوا نعالهم وكان القياس خصفت أى الأمة، لكن غلب لأنه الأصل، تخلّى الله عنهم أى ترك حفظهم وأعرض عنهم، ومن تخلّى عنهم فهو من الهالكين، وأصل الخف ترفيع النعل أو خرزها أو نسجها، ويظهر أن المراد أنها جعلوها براقة لامعة متلونة لقصد الزينة، قال الراغب: الأخصف والخصيف الأبرق من الطعام، وفى الميزان من حديث أبى هريرة: خصال آل قارون لبس الخفاف الملونة، وجرّ نعال السيوف، وكان أحدهم لا ينظر إلى وجه خادمه تكبرًا. فلعل الإشارة بالخفاف فى الحديث المشروح إلى ذلك.

وقضيته: أن المراد بالنعال ههنا نعال السيوف، وفى الحديث النهى عن لبس الخفاف المزينة والنعال المذكورة ونحوها مما ظهر بعده من البدع والتحذير منه، وأنه علامة على حصول الوبال والنكال، وأما لبس الخف الخالى عن ذلك فمباح، بل مندوب، فقد كان للمصطفى عدة خفاف، وكان الصحب يلبسونها حضرًا وسفرًا -انتهى كلامه-.

قال العلامة المقرئ فى "فتح المتعال": ما وقفت فى الحديث المذكور على كلام أجمع من هذا الكلام لمحدث العصر علامة مصر سيدى عبد الرؤوف أفسأ الله فى أجله، وقد لقيته بالقاهرة المحروسة، وزرته فى بيته، وجاء إلى بيتى -انتهى-.

وكان ﷺ يخصف نعله فى بيته، ويعمل ما يعمل الرجال فى بيوتهم، كخياطة

الثوب، وحلب الشاة، رواه أحمد فى "مسنده"، وابن عساكر وابن حبان وغيرهم، وقال الحافظ الزين العراقى فى "ألفية السيرة":

يخصف نعله بخيط ثوبه يحلب شاته، ولن يعيبه
يخدم فى مهنة أهله كما يقطع السكين لحما قدما

وأخرج الحافظ أبو عبد الله ابن مندة فى كتاب الصحابة من طريق عيسى عن المغيرة البصرى عن الهيثم بن ليمون عن حكيم بن حجدم أراه عن أبيه، وكانت له صحبة قال: قال رسول الله ﷺ: «من حلب شاته ورقع قميصه وخصف نعله وواكل خادمه وحمل من سوقه فقد برئ من الكبر»، قال الحافظ ابن حجر فى "كتاب الإصابة فى أحوال الصحابة": إسناده ضعيف.

وكان لنعله قبالان[1]، أى لكل واحد من نعليه، هو بالكسر ككتاب اسم لزمام بين الأصبع الوسطى والتى تليها، كذا فى القاموس، وقد روى ذلك فى روايات كثيرة رواها ابن عساكر والترمذى فى "الشمائل"، والبخارى فى "صحيحه"، وأبو داود وابن ماجه والترمذى فى "صحيحه" وغيرهم، وفى رواية ابن سعد عن جابر أن محمد بن على أخرج لى نعل رسول الله ﷺ، فأرانى معقبة لها قبالان، وروى أيضًا عن هشام بن عروة قال: رأيت نعل رسول الله ﷺ مُخَصَّرة معقبة لسنة لها قبالان، وروى عن هشام بن عروة قال: رأيت نعل رسول الله ﷺ مخصرة معقبة لسنة لها قبالان.

قال الزرقانى فى "شرح المواهب": المخصرة التى لها خصر رقيق، أو التى قطع خصراها، والملسن ما فيه طول ولطافة على هيئة اللسان، وقيل: التى جعل لها لسان، وهو الهيئة الثابتة فى مقدم النعل، كما فى "النهاية" -انتهى-.

وفى "شرح الشمائل" للعراقى: أما ما فى رواية أبى الشيخ عن يزيد بن أبى زياد أنه قال: رأيت نعله ﷺ مخصرة ملسنة ليس لها عقب مع قوله فى حديث هشام بن عروة

(١) قبال -بالكسر- زمام نعل را مى گويند، يعنى تاسمه كه ميان دو انگشت مى باشد، علامه بابا حاجى در شرح شمائل مى نويسند منقول است از بعضى ائمه كه آن حضرت ﷺ يك زمام را ميان انگشت ابهام وانگشتے كه به پهلوى آنست مى نهاد، وديگر ميان انگشت ميانه وانگشتى كه به پهلوى او است مى نهاد، وجمع مى شدند هر دو زمام بسوے تاسمه كه بر ظهر قدم مى بود كه آن را شراك ميگويند. (منه رحمه الله)

معقبة، فيمكن الجمع بينهما بأن يزيد بن زياد لم يطلق العقب، وإنما قال ليس لها عقب خارج، وأثبت هشام كونها معقبة، أى لها عقب من سيور تضم الرجل، كما يفعل فى كثير من النعال، أو يكون لها عقب غير خارج -انتهى-.

وروى الطبرانى والبزار بسند رجاله ثقات والترمذى فى "الشمائل" عن أبى هريرة رضى الله تعالى عنه قال: كان لنعل رسول الله قبالان، ولنعل أبى بكر قبالان، ولنعل عمر قبالان، وأول من عقد[1] عقداً واحداً عثمان رضى الله عنه.

الفصل الثانى:

فى الأمور المتفرقة التى لا توجد إلا فى قليل من الزبر المتعلقة بالنعال النبوية على صاحبها أفضل الصلاة والتحية، فمن ذلك ما اشتهر فيما بين القُصّاص أن النبى ﷺ أسرى فى ليلة المعراج بنعله، فلما ذهب إلى السموات العلى، ووصل إلى العرش المعلى أراد يخلع نعليه تأدبا، ونظراً إلى قوله تعالى لموسى: ﴿اخلَعْ نَعلَيكَ إنّكَ بِالوَادِ الْمُقَدْسِ طُوى﴾ فنودى من الملك المعلى الأعلى: يا محمد! لا تخلع نعليك، وقد ذكر بعض الشعراء والمداحين أيضاً هذه القصة فى أشعارهم ودواوينهم، وانتشر ذلك فى عوامهم وخواصهم، فمن ذلك قول البعض:

يا ناظراً تمثال نعل نبيه ... قبّل مثال نعاله متذللا
واذكر به قد ما علت فى ليلة ... الإسراء به فوق السموات العلى
واخضع له وامسح جبينك ولتكن ... متبركا أبدا به متوسلا

وقال محمد بن فرج السبتى:

رأيت مثال النعل نعل الذى به ... إلى حضرة القدس العلية قد أسرى
رعى الله منها أى نعل كريمة ... برجل علت فخرا على قمة النسر
رُوى أنه نودى وقد رام خلعها ... وما الحياء فى وجنتيه معا يجري
رسولى لا تخلع تشرف بوطيها ... بساطى يا معنى جودى ويا سري
رفعتُ لواء المكرمات جميعها ... بيمنى العلى والناس فى قبضة الذرة

(١) يعنى أول من اختار العقد الواحد أى القبال الواحد عثمان، ولعل وجهه التنبيه على أن لعقد الواحد ليس بمكروه. (منه رحمه الله)

وقال الأديب الفاضل شرف الدين عيسى بن سليمان المصرى :

وعلى الصراط غدا تسير بيمنها كالطير أو كالبرق فى نيل السوي
أعظم بها نعلا مشت فوق الثرى وبها تشرفت الجباه من الورى

وقال محمد بن فرح من أدباء البلدة السبتية ، وهى بلدة عظيمة بالمغرب ، وإليها ينسب القاضى أبو الفضل عياض صاحب "الشفاء" و "المشارق" ، ووجه تسميتها بها مبسوط فى "أزهار الرياض فى أخبار عياض" للعلامة المقرئ :

ضممت نعال المصطفى رجلة التى بها شرف الله السموات والأرضا
ضعوها كمثلى فوق رؤسكم فقد زكا من رأى تعظيم مقدارها فرضا

وقد كنتُ حين سمعت هذه القصة من بعض الوُعاظ أقول فى نفسى : إن وقوع هذا الأمر ليس ببعيد بالنسبة إلى رفعة قدر المصطفى ﷺ ، فإن الله تعالى فضله على سائر العالمين ، وشرف بقدمه السموات والأرضين ، فلا بعد فى أن يسرى به بنعله ، ويقول له : لا تخلع نعليك ، لكنه ما لم يثبت ولو من رواية ضعيفة لا نجترى على التكلم به إلى أن اطلعت على كلام المقرى وغيره ، فزال ترددى ، وذهب تحيرى ، وناديت على رؤس المجالس أن هذه القصة موضوعة مخترعة مختلقة .

قال فى "فتح المتعال" : قد صرّح السبتى فى عدة قصائد وغيرها بأن النبى ﷺ أسرى بنعله الكريمة ، وزاد أنه قد أراد خلعها فنودى لا تخلع ، وتبعه على ذلك صاحبنا أبو الحسن على بن أحمد الخزرجى حفظه الله ، ووقع مثل ذلك فى كلام الشيخ عبد الرحيم البرعى وغير واحد من مادحيه ﷺ ، مع أنى لم أر ما يعضد ذلك من كتب السنة بعد الفحص الشديد ، فالصواب ترك ذلك ، إذ لم يثبت الآن ، ومثل هذا لا يقدم عليه إلا بتوقيف ، وقد أنكره غير واحد من حفاظ الإسلام وحملة السنة ونقاد الحديث وصيارفته ، وشنعوا على من قاله ، وصرّحوا بأنه موضوع مختلق ، فعهدة وضعه على ما نقله غير مبين لوضعه ، وإتباع المحدثين فى هذا المقام متعين ، فإن صاحب البيت أدرى بما فيه ، وقد سئل الإمام رضى الدين القزوينى رحمه الله عن وطى النبى ﷺ العرش بنعله ، وقول الرب جل جلاله لقد شرف العرش بنعله ، فليس بصحيح وليس بثابت ، بل وصوله إلى ذروة العرش لم يثبت فى خبر صحيح ، ولا حسن ولا ثابت أصلا ، وإنما صح فى الأخبار انتهاءه إلى سدرة المنتهى فحسب ، وأما إلى ما وراءها فلم يصح ، وإنما

ورد ذلك فى أخبار ضعيفة أو منكرة لا يعرج عليها -انتهى جوابه- .

وقد قال البعض المعتمد عليهم من المحدثين بعد ما نقل الجواب المذكور ما ملخصه أن ما ذكره الشيخ رضى الدين هو الصواب، وقد وردت قصة الإسراء مطوّلة ومختصرة عن نحو أربعين صحابيا، وليس فى حديث أحد منهم أنه ﷺ كان فى تلك الليلة فى رجله نعل، وإنما ذلك شيء وقع فى نظم بعض القصاص الجهلة، ولم يذكر العرش، وإنما قال: أتى البساط فهمّ بخلع نعليه، فنودى لا نخلع، وهذا باطل لم يذكر فى شيء من الأحاديث بعد الاستقراء التام، ولم يرد فى حديث صحيح ولا حسن ولا ضعيف أنه عليه الصلاة والسلام جاوز سدرة المنتهى، بل ثبت أنه انتهى إليها، كما فى أكثر أحاديث المعراج، وفى بعضها لم يذكر السدرة، بل ذكر فيه أنه انتهى إلى مستوى سمع فيه صريف الأقلام، ومن ذكر أنه جاوز ذلك فعليه البيان، وأنى له بذلك، ولم يرد فى خبر ثابت ولا ضعيف أنه ﷺ رقى العرش، ولا أعلم خبرا ورد فيه أنه رأى العرش إلا ما رواه ابن أبى الدنيا عن أبى المخارق قال رسول الله ﷺ: مررت ليلة أسرى بى برجل مغيب فى نور العرش، قلت: من هذا الملك؟ قيل: لا، قلت نبى، قيل لا، قلت من هو؟ قيل: هذا رجل كان فى الدنيا لسانه رطب من ذكر الله، وقلبه معلق بالمساجد، الحديث، وهو خبر مرسل لا تقوم به الحجة فى هذا الباب، وما ذكر فى السؤال السابق من أنه رقى العرش بنعله فقاتل الله من وضعه، ما أعدم حياءه وآدابه، وما أجرأه على اختلاق الكذب على سيد المتأدبين ﷺ -انتهى كلام المقرئ- .

وفى "شرح المواهب اللدنية" للزرقانى بعد نقل جواب الشيخ الرضى القزوينى وتحسين بعض المحدثين المذكورين ما حاصله: أن ما ذكره هذان العلاّمتان أنه لا أصل لرقيه ﷺ العرش، وأنه لا أصل لوطءه السماوات العلى بنعله تحقيق حسن، لكن فى دعوى بعض المحدثين المذكور أنه لم يرو أنه جاوز لسدرة المنتهى لا فى حديث ضعيف ولا فى حديث حسن، ولا فى حديث صحيح نظر، فقد أخرج ابن أبى حاتم عن أنس أنه عليه الصلاة والسلام لما انتهى إلى سدرة المنتهى غشيته سحابة فيها كل لون، فتأخر جبريل، والشيخ رضى الدين القزوينى الذى صوّب هذا المحدث كلامه قد اعترف بورود هذا بقوله وأما إلى وراءها . . . إلخ -انتهى- .

وبالجملة فرقيه ﷺ على السموات بنعله ووطيه به لم يثبت، وما لم يثبت لا يجوز

لنا أن نجترئ على ذكره، بل يجب علينا أن لا نذكره إلا وكونه موضوعا منضم معه، كما فى نظائره من الأخبار الموضوعة والقصص المجعولة، والله أعلم بحقيقة الأمور، وإليه ترجع الأمور.

ومن وصل قد ذكر القاضى عياض فى "الشفاء" فى الأسماء النبوية صاحب النعلين، وقال الخفاجى فى شرحه: وقد ورد تسميته به فى الإنجيل، وفى كيفية نعليه كلام مفصل أفرده بعض أهل العصر بالتأليف[1]، وكان له ﷺ نعلان سبتيان، أى لا شعر عليهما، وما قيل من أنه سمى بصاحب النعلين لما فيه من مخالفة أهل الجاهلية من تنعلهم فى رجل واحدة، وقد ورد النهى عنه فى الحديث الأولى تركه -انتهى كلامه-.

وصل:

صاحب النعلين لقب به عبد الله بن مسعود من بين الصحابة، كما روى أبو نعيم فى "حلية الأولياء" عن عبد الله بن شداد بن الهاد أن عبد الله كان صاحب الوسادة والسواك والنعلين.

وقال فى "تهذيب أسماء الرجال": عبد الله بن مسعود بن غافل بن حبيب بن شمخ بن مخزوم بن صاهلة بن كاهل بن الجرف بن تميم بن سعد بن هذيل بن مدركة بن إلياس أبو عبد الرحمن الهذيلى، وأمه أم عبد بنت عبد، لها صحبة أسلم قديمًا، وهاجر الهجرتين، وشهد بدرًا والمشاهد كلها، وكان صاحب نعل رسول الله ﷺ، روى عنه وعن سعد بن معاذ وعمر وصفوان بن عسال، وعنه ابناه عبد الرحمن وأبو عبد، وابن أخيه عبد الله بن عتبة بن مسعود، وأبو سعيد الخدرى، وأنس وجابر وابن عمر وأبو موسى الأشعرى والحجاج بن مالك الأسلمى، وأبو أمامة وطارق بن شهاب وأبو الطفيل وابن الزبير وابن عباس وأبوثور الفهمى وأبو رافع مولى النبى ﷺ وعبد الله بن الحارث الزبيدى وعمرو بن الحارث وأبو شريح وامرأته زينب بنت عبد الله الثقفية، وعلقمة والأسود بن يزيد، ومسروق والربيع بن خثيم، وزيد بن وهب، وأبو وائل شقيق بن سلمة، والحارث بن سويد التميمى، وربعى بن خراش، وزر بن حبيش، وأبو عمرو الشيبانى وعبد الله بن شداد بن الهاد، وعبد الرحمن بن أبى ليلى، وعبدة بن عمرو

(١) لعله أراد به المقرئ. (منه رحمه الله)

السلمانى، وأبو عثمان النهدى، وأبو الأحوص عوف بن مالك، وأبو ميسرة عمرو بن شرحبيل، وعمرو بن ميمون الأودى وقيس بن أبى حازم، وأبو عطية مالك، والمستورد بن الأحنف، وهُذيل بن شرحبيل، وأبو الأسود وآخرون، قال البخارى: مات بالمدينة، وقال أبو نعيم وغيره: مات سنة ٣٢ اثنين وثلاثين، وقال يحيى بن بكير: سنة ثلاث وثلاثين، وقيل: مات بالكوفة، والأول أثبت -انتهى كلامه-.

زاد الحافظ بن حجر العسقلانى فى "تهذيب التهذيب": قلت قال النبى ﷺ: إنّك غلام معلّم، وذلك فى أول الإسلام، وآخى النبى ﷺ بينه وبين سعد بن معاذ، وقال ابن حبان: صلى عليه الزبير، وقال أبو نعيم: كان سادس الإسلام، وصح أن ابن مسعود قال: أخذت من فِيّ رسول الله ﷺ سبعين سورة -انتهى كلامه-.

وروى البخارى فى "صحيحه" عن إبراهيم النخعى قال:

دخلت الشام فصليت ركعتين، فقلت: اللّهم يسّر لى جليسا فرأيت شيخًا مقبلا، فلما دنا قلت: أرجو أن يكون استجاب الله، فقال: من أين أنت قلت: من أهل الكوفة، قال: أفلم يكن فيكم صاحب النعلين والوسادة والمِطهرة، أو لم يكن فيكم الذى أُجير من الشيطان، أو لم يكن فيكم صاحب السر الذى لا يعلمه غيره، كيف قرأ ابن أم عبد والليل، فقرأت ﴿وَاللَّيلِ إِذَا يَغشى وَالنَّهَارِ إِذَا تَجَلّى﴾ و ﴿الذَّكَرَ وَالأنثى﴾ قال الشيخ: أقرأنيها النبى ﷺ فاه إلى فىّ. قال فى "شرح صحيح البخارى": المراد بصاحب النعلين ابن مسعود؛ لأنه كان يحمل نعل رسول الله ﷺ ويلبسه وينزعه، والمراد بصاحب السر حذيفة، والمراد من الذى أجير من الشيطان عمّار، وذلك الشيخ الذى لاقى إبراهيم هو أبو الدرداء رضى الله عنهم، وقوله فاه إلى فىّ أى جاعلا فاه إلى فىّ.

وقال ابن حجر فى "فتح البارى": صاحب النعلين فى الحقيقة هو النبى ﷺ، وقيل لابن مسعود صاحب النعلين مجازا؛ لكونه كان يحملهما -انتهى-.

قلت: إن أريد من الصاحب الصاحب بمعنى من يصحب النعل فلا مجاز فى أحدهما؛ لأن الذى لقب النبى ﷺ معناه صاحب نعلى نفسه، والذى لقب به ابن مسعود معناه مصاحب نعلى سيده ﷺ، وإن أريد بالصاحب الذات فكلاهما مجاز بالحذف، والمعنى صاحب لبس النعلين وحمل النعليم، فأى وجه إلى تخصيصه اللقب النبوى بالحقيقة، ولقب ابن مسعود بالمجاز؟

وروى الترمذى فى "صحيحه" عن خيثمة بن عبد الرحمن بن أبى سبرة قال: أتيت المدينة فسألت الله أنْ يتيسر لى جليسا صالحا، فيسر لى أباهريرة، فجلست إليه، فقلت: إنى سألت الله أن تيسر لى جليسا صالحا، فوفقت لذلك، فقال: من أين أنت؟ قلت: من أهل الكوفة، جئت أالتمس الخير وأطلبه، فقال: أليس فيكم سعد بن مالك حجاب الدعوة، وابن مسعود صاحب طهور رسول الله ﷺ ونعليه، وحذيفة صاحب سرّ رسول الله ﷺ، وعمّار الذى أجاره الله من الشيطان على لسان نبيه، وسلمان صاحب الكتابين؟ قال قتادة: الكتابان الإنجيل والقرآن، قال الترمذى: هذا حديث حسن صحيح غريب.

وصل: لقب على المرتضى من بين الأصحاب بخاصة النعل، لأنه كان يخصف النعل النبوى، وذلك من حديث رواه أحمد وأبو يعلى وابن حبان والحاكم، وقال: على شرط الشيخين، وأبو نعيم فى "الحلية"، والبغوى فى "شرح السنة": عن أبى سعيد الخدرى قال: سمعت رسول الله ﷺ يقول: إن منكم من يقاتل على تأويل القرآن، كما قاتلت على تنزيله، قال أبو بكر: أنا هو يا رسول الله! قال لا، قال عمر: أنا هو، قال: لا، ولكن خاصف النعل، وكان على رضى الله عنه قد أخذ نعل رسول الله ﷺ وهو يخصفها.

وروى الترمذى وصححه عن ربعى بن خراش عن علىّ رضى الله عنه قال: "لما كان يوم الحديبية خرج إلينا ناس من المشركين، فيهم سهل بن عمر، فقالوا: خرج إليك يا رسول الله ناس من أبناءنا وأرقاءنا ليس فيهم فقه، فقال: يا معشر قريش ليبعثن الله عليكم من يضرب رقابكم على الدين، قالوا: من هو يا رسول الله؟ قال: هو خاصف النعل، وكان قد أعطى عليا نعله يخصفها" الحديث.

وصل:

اعلم أن علماء هذه الأمة قديمًا وحديثًا تعرضوا لمثال النبوى وتصويره، وهم كثيرون، فمنهم الإمام أبو بكر بن العربى، والحافظ أبو الربيع بن سالم الكلاعى، والكاتب أبو عبد الله وأبو عبد الله بن رشيد الفهرى، وأبو عبد الله محمد بن جابر الوادى، وخطيب الخطباء أبو عبد الله بن مرزوق التلمسانى وابن البراء التونسى، وأبو إسحاق إبراهيم بن الحاج الأندلسى المغربى، وعنه أخذ ابن عساكر المثال، وابن أبى الخصال، وابن عبد الله المراكشى وغيرهم من علماء المغرب، ومن علماء المشرق الحافظ

أبو القاسم بن عساكر، وله تأليف مستقل فيه، وتلميذه البدر، والحافظ زين الدين العراقى، وابنه أبو زرعة والسراج البلقينى، والشيخ يوسف المالكى والحافظ السخاوى، ومعاصراه السيوطى والقسطلانى وغيرهم، والمعتمد عليهم فى هذا الباب أهل المغرب، فإن المعتمد عليه فى المشرق فى هذا الباب هو ابن عساكر، فإن من جاء بعده صار عيالا عليه، وهو لم يأخذه إلا عن ابن الحاج المغربى، وهذا كله فيمن كان من العلماء بعد سنة خمسمائة، وأما قبلها فالمشارقة هم المرجوع إليهم فى هذا الباب.

وسببه أن النعل النبوية كانت موجودة بين أهل المشرق عند بنى أبى الحديد، ثم بالمدرسة الأشرفية، وقصته على ما فى "فتح المتعال" وغيره أن النعل النبوية كانت موجودة عند أم المؤمنين ميمونة رضى الله تعالى عنها، وعنها توارثتها ورثتها إلى أن حصلت بيد بنى أبى الحديد، ولم يزالوا يتوارثونه إلى آخرهم موتا، فترك ثلاثين ألف درهم، وترك تلك النعل وولدين، فقال أحدهما للآخر: تأخذ المال أو تأخذ القدم، فاصطلحا على أن أخذ أحدهما المال، والآخر القدم، فذهب به إلى أرض العجم، وبعث إلى الملك أشرف بن العادل مالك الشام ليتبرك به، فطلب منه أن يقطع لى منه قطعة يتبرك بها، ثم قال له: أنت شيخ كبير ما تفعل بذلك، أعطِنى هذا النعل، وأعطيك بدلها قرية فقبل، ثم إن الملك الأشرف استوطن مدينة دمشق، فابتنى بها دار الحديث، ووقف لها وقفًا كثيرًا، وجعل الجانب القبلى منها مسجدًا للصلاة، وجعل شرقى محراب المسجد بيتا لتلك النعل، وسمرها بمسامير من فضة على تابوت من آبنوس، وجعل له قفلا من فضة، وأرخى عليه ثلاثة ستور من حرير أخضر وأحمر وأصفر، وجعل له بابًا كبيرًا مصفحًا بالنحاس كأنه ذهب، وجعل له يوم الخميس والاثنين يفتح فيه، ويتبرك به، كذا ذكره ابن رشيد وغيره من المؤرخين.

قال فى "فتح المتعال": قد كان أهل دمشق وغيرهم يستشفعون بهذه النعل النبوية عند نزول العضلات بهم فيرون بركتها، وقد حلت بهم مظلمة عظيمة أيام الناصر محمد بن قلاوون على يد نائبه سيف الدين بالشام، وذلك أنه قرر على أهل دمشق ألفا وخمسمائة فارس، وكانت العادة مائتى فارس، فعجز عن ذلك أهل دمشق وأغلقت البلد، وأمر نائب السلطنة بكتابة الأسواق وجميع أملاك دمشق ليوظف عليها، فضج الناس وشكوا إلى القضاة والخطباء والأئمة، فتواعد الجميع على الطلوع إلى النائب

المذكور، فلما كان يوم الاثنين ثالث عشر جمادى الأولى من عام أحد عشر وسبعمائة أخذ الخطيب جلال الدين القزوينى صاحب "تلخيص المفتاح" و "الإيضاح" المصحف المكرم العثمانى، ونعل النبى ﷺ من دار الحديث الأشرفية، وأعلام الجمع التى تكون بين يدى الخطيب، وخرج من باب الفرج ومعه العلماء والفقهاء والمؤذنون وعامة الناس، فلما وصلوا إلى النائب سيف الدين واستغاثوا أمر بضربهم، وقال للجلال القزوينى حين سلّم عليه: لا سلّم الله عليك، وضربت النقباء الناس، ورموا المصحف والنعل الشريفة، وأخذوا القزوينى إلى القصر، وخلص العوام المصحف والنعل والأعلام، ودخلوا البلدة، فما مضت عشرة أيام إلا وقد أخذ الله سيف الدين النائب، فقيّد وسُجن بأمر الناصر محمد بن قلادون، وناله من الإهانة ما هو مشهور، وكل ذلك لتهاونه بالنعل النبوية والمصحف الشريف، وفرج الله عن أهل دمشق، وفرحوا بانتقام الله من هذا النائب.

قلت: وقد طلبت عن أمر هذه النعل فى زماننا هذا، فلم أجده لها عند أحد مما سألته خبرًا، وأظنّ أنها ذهبت فى فتنة تيمور لنگ حين خرّب دمشق وحرقها سنة ثلاث وثمانمائة، وقد سئل بعضهم عن تاريخ تخريب تيمور لدمشق، فقال: سنة خراب يعنى أن لفظ خراب هو التاريخ، وهذا نحو قوله: لما سئل عن سنة قيامه، فقال: سنة عذاب، يعنى سنة ثلاث وسبعين وسبعمائة، وهاتان توريتان عظيمتان، ثم بعد كتابتى لما ذكرته بمدة وقفت على نور نبراس على سيرة ابن سيد الناس للحافظ برهان الدين، فإذا فيه نحو ما ظننته مع زيادة، ونصه: كان قد بقى نعلان بدمشق، كل فردة فى مكان واحدة بالأشرفية دارالحديث بقرب القلعة، ولشيخنا الإمام المحدث أمين الدين المالكى:

وفى دار الحديث لطيف معنى ... وفيها منتهى أربى وسولى
أحاديث الرسول على تتلى ... وتقبيلى لآثار الرسول

والفردة الثانية فى المدرسة الدماغية المعروفة للشافعية، ذهبتا فى وقعة تمر لنگ، فلا يدرى أين ذهبتا، وفى آخر مصر مكان على النيل محكم البنيان، وفيه خزانة من خشب، وعليها عدة ستور، وداخل الخزانة عتبة صغيرة فيها من الآثار النبوية قطعة من قصعة، وميل من نحاس أصفر، وقد زرناها غير مرة، انتهى كلام الحافظ الحلبى، وذكر المقريزى المؤرخ المصرى فى "تاريخه" المسمّى بـ"السكوك" ما معناه أن السلطان سيف

الدين چقمق لما غضب على القاضى زين الدين عبد الباسط، وأمر بجعله فى البرج، ودخل عليه والى القاهرة، وأمره أن يخلع جميع ما كان عليه من الثياب والعمامة، ومضى بها الوالى وبما فى أصابع يديه من الخواتيم، فوجد فى عمامته قطعة أديم، ولما سئل عنها قال: إنها من نعل النبى ﷺ، ونعله كانت من التى بالأشرفية بالشام، وكان لهذا القاضى الجاه الطويل العريض، والتصرف فى مملكة الشام، فلا يبعد أن يحصل ذلك كله ببركة النعل -انتهى كلام المقرئ فى "فتح المتعال"-

هذا وإن شئت مقدار النعل النبوى طولا وعرضًا، والاطلاع على كيفيته ومثاله، فارجع إلى "فتح المتعال"، فإن المقرئ جزاه الله تعالى ذكر فيه الاختلاف فى مثال النعل النبوى على ستة أقوال، وبينه بغاية البسط والتفصيل، ففى ذكرها غنية.

وصل:

هل يجوز تقبيل النعال النبوية لو وجدت أو مثالها عند فقدها، ومسه بالأيدى، ووضعه على الرأس، ونحو ذلك؟ فالجواب أن المداحين من العلماء والعظماء قد حثوا على هذه الأمور، وجوّزوا تقبيل النعل النبوى ومثاله، قال الحافظ زين الدين العراقى فى "ألفية السيرة":

ولعله الموصوفة الكريمة طوبى لمن مسها بها جبينته
لها قبالان بسيرهما سبتيان سبوا شعرهما
وطولها شبر وأصبعان وعرضها مما يلى الكعبان
سبع أصابع وبطن القدم خمس وفوق ذا ستّ فاعلم
ورأسها محدود عرض ما بين القبالين أصبعان اضبطهما

وقال الشيخ فتح الحلبى معاصر المقرى:

مثلك يا نعال أعلى النجبا بأسرار يمينها شهدنا العجبا.
من مرغ فيه خده مبتهلا قد قام له بما قد وجبا

وقال أيضًا:

مثال النعل مسها القدم التي بأخمصها السبع السموات تحلت
فيا نِعم من نعل ونعم مثالها به كرب القلب المعنى تجلت

فالصق به الخدين والثمه شاكرًا فكم نعم فيه لذى العرش جلت

وقال أيضًا:

ولقد رأيت مثال نعل محمد فاشتد شوقى عند ذلك وهاجًا

فظللت أمسح وجنتى بشسعه مسحا وأجعله برأسى تاجًا

وقال الفري

أكرم بتمثال حكى نعل من فاق الورى بالشرف الباذخ

طه أمين الله فى وحيه مكينه ذو المنصب الشامخ

طوبى لمن قبّله منبئا بلثمه عن حبه الراسخ

صلى عليه الله ما سطرت أخباره فى كتب الناسخ

وقال الشيخ فتح الله:

مثال نعل بوطى المصطفى سعدا فامدد إلى لثمه بالذل منك يدًا

واجعله منك على العينين معترفًا بحق توقيره بالقلب معتقدًا

وقبّله وأعلن بالصلاة على خير الأنام وكرر ذاك مجتهدًا

وقال السيد محمد بن موسى الحسينى المالكى، معاصر المقرئ أيضًا:

مثال نعال المصطفى أشرف الورى به مورد لا تبتغى عنه مصدرًا

فقبله لثما وامسح الوجه موقنًا بنية صدق تلق ما كنت مضمرًا

وقال محمد بن فرج السبتى:

فؤادى لا تشك البعاد فهذه نعالهم فاستشفين بها تشفى

فمى قبلنها مثل نعل كريمة بتقبيلها يشفى سقام من استشفى

فهذه الأشعار وغيرها من كلمات المداحين تحث وتحرّض على تقبيل النعال، ومثالها ومسها بالخد وغير ذلك من الأفعال المشعرة بالتبرك والتعظيم.

وقال العلامة ابن الحاج المالكى فى "المدخل": الحذر الحذر مما يفعله بعضهم من الطواف بقبره عليه الصلاة والسلام، ومسح البناء وإلقاء الثياب والمناديل عليه، وذلك كله من البدع، لأن التبرك إنما يكون بالإتباع، وما كانت عبادة الجاهلية إلا من هذا القبيل، ولأجل ذلك كره علماءنا التمسح بجدار الكعبة، أو بجدار المسجد، أو المصحف، وتعظيم المصحف قراءته، والعمل بما فيه، لا تقبيله، والقيام له كما يفعله

بعضهم، والمسجد تعظيمه الصلاة فيه واحترامه لا التمسح بجداره، وكذلك الورقة يجدها الإنسان مطروحة فيها اسم الله تعالى أو نبى أو غيره تعظيمها بإزالتها من موضع المهنة، لا بتقبيلها -انتهى كلامه-.

قال المقرى: فإن قلت: هذا الذى قاله ابن الحاج من الكراهة فيما ذكر مخالف لما قدمتموه عن غير واحد من العلماء المالكية فى لثمهم نعال النبى ﷺ، وأمرهم فى كلامهم بلثمه، فهل الصواب معهم أو مع ابن الحاج؟ قلت: لعل من فعله قلد من يرى جواز ذلك من علماء الأمة، ولولا أمرهم باللثم والتقبيل لأمكن أن يقال: غلبهم الشوق ففعلوا ما فعلوا.

وحكى جماعة من الشافعية أن الشيخ العلامة تقى الدين أبا الحسن عليا السبكى الشافعى لما تولى تدريس دار الحديث بالأشرفية بالشام بعد وفات الإمام النواوى أحد من يفتخر به المسلمون، خصوصًا الشافعية، أنشد لنفسه:

وفى دار الحديث لطيف معنى ... إلى بسط لها أصبوا أداوى
لعلى إن أمس بها بحر وجهى ... مكانًا مسه قدم النواوى

وإذا كان فى آثار من ذكر فما بالك بآثار من شرف الجميع به، وما أحسن قول السيد العلامة أحمد بن محمد البخارى الحنفى مغير البيتى التقى السبكى فى غار حراء، المتشرف بمن رفع الله به العالمين:

وفى غار الرسول لطيف معنىً ... تحن إلى جوانبه عظامى
لعلى أن أمس بها بحر وجهى ... مكانًا مسه قدم التهامى

وقد ثبت عن عبد الله بن عمر وأنس بن مالك وغير واحد من الصحابة التبرك بآثاره، والتوخى موضع صلاته ومواطى أقدامه الشريفة، والشرب من قدحه، وقد كان عند أنس قدح النبى ﷺ، وعند عائشة بعض ما لبسه، وعند جماعة منهم معاوية رضى الله عنه شعره حتى أمر معاوية أن يدفن معه فى قبره تبركًا وتشفعًا -انتهى كلامه-.

وقال أيضًا قبيل هذا الكلام: مذهب كثير من العلماء خصوصًا المالكية كراهة التقبيل فى غير ما ورد به الشرع، ولذا قال بعض الأئمة عند تكلمه على تقبيل الحجر: وقول عمر: إنى أعلم أنك حجر الحديث، أن فيه كراهة تقبيل ما لم يرد به الشرع بتقبيله من الأحجار وغيرها -انتهى كلامه-.

قلت: هذا الحديث رواه البخاري ومسلم وأبو داود والترمذي والنسائي والحاكم، وغيرهم عن عمر أنه جاء إلى الحجر الأسود، فقبله وقال: إني أعلم أنك حجر، لا تضر ولا تنفع، ولو لا أني رأيت رسول الله ﷺ يقبّلك ما قبلتك، وفي رواية الحاكم: فقال علي بن أبي طالب: يا أمير المؤمنين! هو يضر وينفع، ولو علمت ذلك من تأويل كتاب الله تعالى لعلمت أنه كما قال الله تعالى: ﴿وَإِذ أَخَذَ رَبُّكَ مِن بَنِي آدَمَ مِن ظُهُورِهِم ذُرِّيَّتَهُم وَأَشْهَدَهُم عَلَى أَنفُسِهِم أَلَستُ بِرَبِّكُم قَالُوا بَلَى﴾ فلما أقروا أنه الرب، وأنهم العبيد، كتب ميثاقهم في رق، وألقمه في هذا الحجر، وأنه يبعث يوم القيامة وله عينان ولسان وشفتان، ويشهد لمن وافى بالموافاة، فهو أمين الله في هذا الكتاب، فقال له عمر: لا أبقاني الله بالأرض لست فيها يا أبا الحسن!

قال الحاكم: هذه الزيادة ليست على شرط الشيخين، فإنهما لم يحتجا بأبي هارون العبدي، ومن غرائب المتون ما في "مصنف ابن أبي شيبة" في آخر "مسند أبي بكر" عن رجل أنه رأى النبي ﷺ وقف عند الحجر، فقال: إني أعلم أنك حجر لا تضر ولا تنفع، ثم قبله ثم حج أبو بكر فوقف عند الحجر، فقال: إني أعلم أنك حجر، لا تضر ولا تنفع، ولو لا أني رأيت رسول الله ﷺ يقبلك ما قبلتك، فإن صح هذا الحديث حكم ببطلان زيادة الحاكم، كذا قال القسطلاني في إرشاد الساري شرح البخاري، فقول عمر: لولا أني رأيت رسول الله ﷺ يقبلك ما قبلتك، وكذا قول أبي بكر لو صحت روايته يدل على عدم مشروعية تقبيل ما لم يرو تقبيله عن صاحب الشرع، لا على كراهة، فإنه لا يلزم من عدم التقبيل كراهة؛ لاحتمال أن يكون مباحًا.

وذكر جمهور أئمتنا الحنفية أنه لا بأس بتقبيل يد العالم للتبرك، والسلطان العادل لا بغيرهما إن لم يقصد تعظيم إسلامه، وكذا لا بأس بتقبيل الرجل الرجل على وجه البر والمودة، وقال بعضهم: التقبيل على خمسة أوجه:

قبلة المودة للولد على الخد، وقبلة الرحمة لوالديه، وقبلة الشفقة لأخيه على الجبهة، وقبلة الشهوة لمرأته أو أمته على الفم، وقبلة التحية للمؤمنين على اليد، وزاد بعضهم قبلة الديانة للحجر الأسود، ونحوه قبلة عتبة الكعبة أيضًا.

واختلفوا في تقبيل المصحف، فمنهم من قال إنه بدعة، ومنهم من قال: لا بأس به؛ لما روى عن عمر رضي الله عنه أنه كان يأخذ المصحف كل غداة، ويقبله، ويقول:

عهد ربي منشور، وكان عثمان رضي الله عنه يقبل المصحف ويمسه على وجهه، وذكر بعض الشافعية أن تقبيل الخبز بدعة مباحة، ومنهم من حسنه وتبعه بعض أصحابنا، فهذه أمور صرحوا بحكم تقبيلها، ولم أرَ أحدًا منهم نص على تقبيل النعل الشريف وأمثاله، وما يحذو حذوه، فالأحوط في الإفتاء هو المنع سدّا للذرائع، وتحرزا عن الزيادة في الشرائع، كما هو مستنبط من قول عمر رضي الله تعالى عنه.

خـــاتمـــة :

نختم بها الرسالة راجيًا من الله تعالى حسن الخاتمة من الأمثال الدائرة على ألسنتهم:

"كاد المتنعل أن يكون راكبًا"

وهو مأخوذ من حديث المتنعل راكب، ونظيره قوله : كاد العروس أن يكون ملكًا، وكان الفقر أن يكون كفرًا، وكان البيان أن يكون سحرًا، وكاد السيء الخلق أن يكون سبُعًا، وكاد البخيل أن يكون كلبًا، وغير ذلك.

ومن الأمثال قولهم: "ذلك الشيء أقرب من شراك النعل" لما هو قريب الوقوع، قال النبي ﷺ: «الجنة أقرب إلى أحدكم من شراك نعله والنار مثل ذلك»، رواه البخاري وأحمد في "مسنده" عن ابن مسعود.

وروى مسلم في كتاب الحج، والبخاري في كتاب الحج، وفي باب قدوم النبي ﷺ المدينة، وفي باب العيادة عن عائشة قالت: "لما قدم النبي ﷺ المدينة وُعك أبو بكر وبلال، قالت: فدخلت عليهما فقلت: يا أبت كيف تجدك؟ ويا بلال كيف تجدك؟ وكان أبو بكر إذا أخذته الحمى يقول:

كل البرى مصبح فى أهله والموت أدنى من شراك نعله

وكان بلال يقول إذا أقلعت عنه الحمى:

ألا ليت شعرى هل أبيتن ليلة بوادٍ وحولى أذخر وجليل

وهل أردن يوما مياه مجنة وهل تبدونّ لى شامة وطفيل

قالت عائشة: فجئت إلى رسول الله ﷺ فأخبرته، فقال: اللّهم حبّب إلينا المدينة

كحبنا مكة أو أشد، اللّهم وصححها وبارك لنا فى مدها وصاعها، وانقل حماها إلى الجحفة، هذا لفظ رواية البخارى فى باب العيادة، وزاد ابن إسحاق فى روايته عن هشام وعمر بن عبد الله بن عروة عن عروة عن عائشة عقب قول أبيها: قالت: ثم دنوت إلى عامر بن فُهيرة، وذلك قبل أن يضرب علينا الحجاب، فقلت: كيف تجدك يا عامر؟ فقال:

قد وجدت الموت قبل ذوقه كل امرئ مجاهد بطوقه

قال شراح صحيح البخارى: قوله: وعك -بصيغة المجهول- من الوعك، وهو بالفتح بمعنى الحمى أى أصابه الحمى، وقول أبى بكر: مصبح -بفتح الباء- اسم مفعول، والشراك -بكسر الشين المعجمة وتخفيف الراء المهملة- سير النعل، وقال جماعة: إنه السير الرقيق الذى يكون فى النعل على ظهر القدم، وحاصل قوله: إن المرء يصاب بالموت صباحا، أو يقال له: صبّحك الله بالخير، وقد يفجوه الموت بقية نهاره، وقولها: إذا أقلعت عنه -بضم الهمزة- أى أزيلت من الإقلاع، وقول بلال: ألا بالتخفيف لتنبيه، وقوله: ليت شعرى للتمنى، وقوله: بواد أى بوادى مكة، والإذخر -بكسر الهمزة وسكون الذال المعجمة وكسر الخاء المعجمة آخره راء- نبت طيب بمكة ذو رائحة طيبة، والمجنة -بكسر الميم وفتح الجيم وتشديد النون- وفى بعض الروايات بفتح الميم وكسر الجيم، موضع على أميال من مكة، كان به سوق الجاهلية، والشامة -بشين معجمة وتخفيف الميم- والطفيل -بالطاء المهملة المفتوحة والفاء المكسورة- جبلان بقرب مكة، وقال الخطابى: إنهما عينان، وفى "صحاح الجوهرى": ما يقتضى أن هذا الشعر ليس لبلال، فإنه قال: كان بلال يتمثل به، وقيل: هذا الشعر لبكر بن غالب بن عامر بن الحارث الجرهمى أنشده بلال.

وفى "عمدة القارى": الجليل -بالفتح- نبت ضعيف يحشى به خصاص البيوت، وقوله: أردن بصيغة المتكلم، وقوله: وحولى للحال -انتهى- وقول النبى ﷺ: أو أشد، أى بل أشد، والجحفة -بالجيم المضمومة والحاء المهملة الساكنة بعدها فاء- ميقات أهل الشام، كان فى ذلك الزمان مسكنًا لليهود، وقد أجاب الله أدعية نبيه، فحبب المدينة إليهم أشد من حب مكة، وبارك فى مدها وصاعها، ونقل حماها إلى الجحفة، وكان ذلك ببركة النبى ﷺ.

ومن الأمثال قوله لما هو عسير الوقوع: "هو كخصف النعل بالرجل"، قال عقبة بن عامر رضى الله تعالى عنه: لأن أمشى على جمرة أو سيف إذا خصف نعلى برجلى أحبُ إلى من أن أمشى على قبر، رواه ابن ماجه.

ومنها: "حذو النعل بالنعل"، وهو بالفتح بمعنى القطع، يقال: للشىء الموافق للآخر، قال رسول الله ﷺ: ليأتين على أمتى ما أتى على بنى إسرائيل حذو النعل بالنعل، حتى إن كان منهم من أتى أمه علانية، لكان فى أمتى من يصنع ذلك، وإن بنى إسرائيل تفرقت على ثنتين وسبعين ملة، وستفترق أمتى على ثلاث وسبعين ملة، كلهم فى النار إلا واحدة، قالوا: ومن هى يا رسول الله؟ قال: الذين هم على ما أنا عليه وأصحابى، رواه الترمذى عن عبد الله بن عمرو بن العاص.

وروى الحاكم عن عبد الله بن عمر قال: قال رسول الله ﷺ: يأتى على أمتى مثل ما أتى على بنى إسرائيل حذو النعل بالنعل، حتى لو كان فيه من نكح بأمه كان فى أمتى مثله، إن بنى إسرائيل افترقوا على إحدى وسبعين ملة، وتفترق أمتى على ثلاث وسبعين ملة، كلهم فى النار إلا واحدة، فقيل له: ما واحدة؟ قال: ما أنا عليه اليوم وأصحابى.

وروى أيضًا عن كثير بن عبد الله بن عوف عن أبيه عن جده قال: قال رسول الله ﷺ: لتسلكن سنن من قبلكم حذو النعل بالنعل، ولتأخذن بمثل أخذهم إن شبرا فشبر، وإن ذراعًا فذراع، وإن باعا فباع، إلا أن بنى إسرائيل افترقت على موسى إحدى وسبعين فرقة، كلها ضالة إلا واحدة، الإسلام وجماعتهم، ثم إنها افترقت على عيسى اثنتين وسبعين فرقة، كلها ضالة إلا واحدة، ثم إنكم تكونون على ثلاث وسبعين فرقة، كلها ضالة إلا واحدة، الإسلام وجماعتهم.

ومنها: قولهم: "طابق النعل بالنعل" إذا توافق الشيئان وتطابقا.

ومنها: قولهم: "اضربى، فإنكِ ناعلة" يضرب مثلا لمن تقاعد عن أمر فيه طاقة له، وأصله أن رجلا كان معه أَمَتَان: إحداهما: حافية والأخرى: متنعّلة، فقال للمتنعّلة: اضربى أى أسلكى الضراب، وهى الحجارة، فإنك ذات نعل، كذا ذكره الشيخ شهاب الدين أحمد بن السمين الحلبى فى كتابه "عمدة الحفاظ فى تفسير أشرف الألفاظ"، وذكره التورزى فى "شرح الشقراطسية" هذا المثل بلفظ: أطرّى فإنك ناعلة، وقال هو من قولك: أطر فلان إذا مشى فى أطرار الوادى، أى نواحيه، والطاء منه

مهملة، وأصله أنه قول رجل قاله لراعية كانت ترعى فى السهولة، فقال: اطرى أى خذى اطرار الوادى ونواحيه، فإن عليك نعلين، ثم صار يضرب مثلا لكل من يؤمر بارتكاب أمر شديد إذا كان يقوى عليه، ولما كان أصل هذا المثل جاريا على خطاب امرأة، استعمل للمذكر والمؤنث بلفظ واحد؛ لأن الأمثال لا تغير، وقال أبو عبيد: أحسبه أنه عنى بالنعلين غلظ جلد القدمين، فيكون كقول أبى الطيب المتنبئ:

ويعجبنى رجلاك فى النعل أننى رأيتك ذا نعل إذا كنت حافيًا

انتهى كلامه.

ومنها قولهم: "من كان أبوه حذاء جادت نعله".

فائدة:

الحذّاء الذى يقطع النعل ويصنعه، وقال الحافظ زين الدين العراقى فى "شرح ألفية الحديث": إن المحدث المشهور خالدًا الحذاء لم يكن حذاء للنعال، وإنما جلس عند حذاء النعال، فقيل له: الحذاء، ونظيره كثير، لا يخفى على ماهر كتب أسماء رجال الحديث.

فائدة:

لقب أبو نصر بشر بن الحارث رئيس الصالحين بالحافى؛ لأنه جاء عند رجل سكاف يطلب منه شسعًا لإحدى نعليه، وكان قد انقطع، فقال له الإسكاف: ما أكثر كلفتكم على الناس خالقى النعل من يده والأخرى من رجله، وحلف لا يلبس نعلا أبدًا، وكان وفاته سنة ست وعشرين ومائتين، كذا ذكره ابن خلكان فى "وفيات الأعيان".

فائدة:

فى "كتاب التعبير" لابن سيرين رحمه من رأى نعله تخرق، ولم يبقَ منه شىء، فإن زوجته تموت، وربما كان أحد النعلين شريكًا، أو أخًا، ومن رأى أحد النعلين تخرق أو انتزع ومشى بالنعل الآخر، كان فراقًا بين شريكه، أو أخيه، أو أخته -انتهى-.

لغز:

هل ينتقض وضوء من مس نعله؟

الجواب: نعم ينتقض عند الشافعية، والنعل ههنا بمعنى الزوجة -والله أعلم-.

قال المؤلف غفر الله تعالى: هذا آخر ما تيسر لى فى جمع هذه الرسالة، وقد بالغت الجهد فيه، ومن الله أرجو حسن القبول، وكان اختتامه يوم الخميس السابع وعشرين من شهر شعبان من شهور سنة ١٢٨٦ ست وثمانين بعد الألف والمائتين من الهجرة النبوية، على صاحبها أفضل الصلاة والتحية، فى بلدة حيدر آباد، صانها الله عن البدع والفساد، وآخر دعوانا الحمد لله رب العالمين، والصلاة والسلام على رسوله محمد وآله أجمعين.

خاتمة الطبع

الحمد لأهله، والصلاة على أهلها، أما بعد: فيقول الراجى رحمة ربه الغفور محمد يوسف ابن الأخ المصنف المرحوم: لما كانت قلوب الكملة متشوقة إلى إدراك مسائل متعلقة بالنعال، ونفوس الطلبة منتظرة إلى تحقيق ما يتعلق بالنعال، وهى وإن كانت مذكورة فى كتب الفقه والحديث، إلا أنه لم يكشفها إلى الآن أحد بالكشف الحثيث، فتوجه الأستاذ العلامة الحبر الفهّامة المولوى أبو الحسنات محمد عبد الحيّى اللكنوى - أدخله الله دار النعيم - إلى جمعها وتأليف رسالة مستقلة فيها، سماها بـ "غاية المقال فيما يتعلق بالنعال"[1] اسمها مطابق لمعناه، ورسمها مطابق لفحواه، ثم انطبعت من مسودة المؤلف مرات فى مطابع مختلفة، فالآن انطبعت مرة أولى فى المطبع اليوسفى سنة خمس وعشرين بعد ثلاثمائة ألف من هجرة سيد الثقلين، عليه وعلى آله صلاة رب المشرقين، فجاء بحمد الله كما يروق به النواظر، ويجلو به البصائر.

ونحن فى إدارة القرآن والعلوم الإسلامية بكراتشى باكستان نعيد طباعتها ضمن مجموعة "رسائل العلامة اللكهنوى" ليعم نفعها، ويستفيد منها أهل العلم فى عصرنا. وذلك في سنة ١٤١٩هـ تقبل الله الجهود وجعلها نافعا يوم الشهود.

نعيم أشرف عفا الله عنه

---

(١) قال المؤلف: لقد تمّ تأليف ظفر الأنفال على حواشى غاية المقال فى يوم الاثنين الثالث عشر من رجب من السنة الثالثة من الله الرابعة بعد الألف من الهجرة، على صاحبها أفضل صلوات وأزكى تحية. (ظفر)

فهرس الموضوعات

تحفة الطلبة

في تحقيق

مسح الرقبة

مع حاشية

تحفة الكملة على حواشي تحفة الطلبة

للإمام المحدث الفقيه الشيخ محمد عبد الحي اللكنوي الهندي

ولد سنة ١٢٦٤هـ. وتوفي سنة ١٣٠٤هـ

رحمه الله تعالى

اعتنى بجمعه وتقديمه وإخراجه

نعيم أشرف نور أحمد

الطبعة الأولى : .... ١٤١٩ هـ

الصف والطبع والإخراج : .... بإدارة القرآن كراتشي

اعتنى بإخراجه الفني وتصميمه على الكمبيوتر .... نعيم أشرف نور أحمد

أشرف على طباعته : .... فهيم أشرف نور

من منشورات

إدارة القرآن والعلوم الإسلامية

D/٤٣٧ گارڈن ایسٹ کراتشي ٥ - باكستان

الهاتف : ٧٢١٦٤٨٨ فاكس : ٧٢٢٣٦٨٨-٠٠٩٢٢١

E. Mail: quran@digicom.net.pk

ويطلب أيضا من :

المكتبة الإمدادية .... باب العمرة مكة المكرمة - السعودية

مكتبة الإيمان .... السمانية، المدينة المنورة - السعودية

مكتبة الرشد .... الرياض - السعودية

إدارة إسلاميات .... انار كلي لاهور - باكستان

بسم الله الرحمن الرحيم

حمدًا لمالك رقاب الأمم، وصلاة على رسوله المبعوث بالحكم، وعلى آله وصحبه الهادين بالطريق الأمم.

أما بعد: فيقول المفتقر إلى رحمة ربّه القوىّ، أبو الحسنات محمد عبد الحى اللكنوى -تجاوز الله عن ذنبه الجلى والخفى، وحفظه عن موجبات الغىّ-: إنى قد سئلت عن مسح الرقبة فى الوضوء: هل هو سنة؟، أو مستحب؟ أو أمر سوء؟ وهل ورد فيه حديث صحيح، أو أثر صريح، أم هو من المخترعات فى الدين؟ ولا أصل له فى الشرع المبين.

فأجبت بأنه قد اختلفت فيه الأقوال، فمن قائل: إنه سنة، ومن قائل: إنه بدعة، ومن قائل: إنه مستحب، ومن قائل: إنه مكروه موجب لغضب الرب.

وقد وردت فيه عدة أحاديث قولية وفعلية إلا أن أسانيدها ضعيفة، وبالغ بعض المبالغين، فحكموا عليها بالوضع فى الدين، والحق فى هذا الباب ما اختاره أولو الألباب من أنه مستحب من فعله أحسن، ومن لم يفعله لا بأس عليه، والأحاديث الواردة فيه، وإن كانت ضعيفة، لكنها تكفى لإثبات الفضيلة[1]، ثم أردت أن أكتب فى هذه المسألة

---

(١)

بسم الله الرحمن الرحيم

حامدًا لمالك الرقاب ومتشهّدًا أنه لا إله إلا هو وحده لا شريك له مفتّح الأبواب، ومصلّيًا على رسوله وصحبه وآله خير الأصحاب.

يقول العبد الراجى عفو ربه القوىّ أبو الحسنات محمد عبد الحى اللكنوى: هذه تعليقات على مواضع متفرقة من رسالتى "تحفة الطلبة فى مسح الرقبة" مسمّاة بـ"تحفة الكملة على حواشى تحفة الطلبة" متضمّنة لتحقيق ما كتبت فيها، ومشتملة على فوائد نفيسة تتعلق بما فيها، أسأل الله أن يتقبّلها،

رسالة مسمّاة بـ "تحفة الطلبة فى تحقيق مسح الرقبة" مشتملة على فصلين: الأول: فى كشف حال الأحاديث الواردة فيه، والثانى: فى إيراد الأقوال المختلفة فيه، وبه يتضح الحق، ويتم المرام، وأرجو من الله تعالى حسن الاختتام.

ويشهر صيتها، كما تقبل أصلها وشهرها.

قوله: "لكنها تكفى لإثبات الفضيلة" قد اشتهر أن الحديث الضعيف يكفى فى فضائل الأعمال، وله محملان: أحدهما: وهو الذى ذكره على القارئ فى مواضع من "شرح الشمائل"، وأحمد الخفاجى فى "نسيم الرياض شرح شفاء عياش" وغيرهما، أنه يكفى لإثبات فضائل الأعمال الثابتة بالأحاديث الصحيحة، وثانيهما: أنه يكفى لإثبات الاستحباب، وإن لم يرد فيه حديث آخر صحيح.

وبه صرّح ابن الهمام فى كتاب الجنائز من "فتح القدير"، وإليه يميل كلام أحمد بن حجر المكّى الهيثمى فى "شرح أربعين النووى"، وشمس الدين السخاوى فى "القول البديع فى الصلاة على الحبيب الشفيع"، وللنووى فى "كتاب الأذكار" وغيرهم، وقد فصّلتُ الكلام فى هذه المسألة فى رسالتى "الأجوبة الفاضلة للأسئلة العشرة الكاملة".

الفصل الأول
فى إيراد نبذ من الأحاديث الواردة فيه

فمنها: ما روى[١] أبو داود[٢] وأحمد[٣] من حديث طلحة بن مصرف عن أبيه عن

---

(١) قوله: "فمنها ما... إلخ" استدل بهذا الحديث على إثبات مسح الرقبة شيخ الإسلام مجد الدين عبد السلام بن عبد الله الحرانى جد العلامة أحمد بن عبد الحليم المشهور بـ "ابن تيميّة" الحرانى الحنبلى حيث قال فى كتابه "المنتقى فى الأحكام الشرعية" فى كتاب الطهارة، باب مسح العنق: عن ليث عن طلحة بن مصرف عن أبيه عن جده "أنه رأى رسول الله ﷺ يمسح رأسه حتى بلغ القَذَال، وما يليه من مقدّم العنق"، رواه أحمد -انتهى كلامه-.

وفى "تخريج أحاديث الرافعى" للحافظ ابن حجر العسقلانى قال النووى: هذا حديث موضوع على رسول الله ﷺ يعنى حديث «مسح الرقبة أمان من الغُلّ يوم القيامة»، وزاد فى موضع آخر: لم يصحّ عن النبى ﷺ فيه شىء، وليس هو سنة، بل هو بدعة، ولم يذكره الشافعى، ولا جمهور الأصحاب، وإنما قاله ابن القاصّ وطائفة يسيرة.

وتعقّبه ابن الرفعة بأن البغوى من أئمة الحديث قد قال: باستحبابه، ولا نأخذ لاستحبابه إلا بخبر أو أثر؛ لأن هذا لا مجال للقياس فيه -انتهى-.

ولعل مستند البغوى فى استحباب مسح القفا ما رواه أحمد وأبو داود من حديث طلحة بن مصرف عن أبيه عن جده: "أنه رأى النبى ﷺ يمسح رأسه حتى بلغ القَذَال، وما يليه من مقدّم العنق"، وإسناده ضعيف، كما تقدّم -انتهى كلام الحافظ ابن حجر-.

قلت: الذى أشار إليه أنه تقدم، هو ما ذكره فى الكتاب المذكور قُبَيل ذلك أن فى حديث طلحة ليث بن أبى سليم، وهو ضعيف، وقال ابن حبان: كان يقلب الأسانيد، ويرفع المراسيل، ويأتى عن الثقات ما ليس من حديثهم، تركه ابن القطان وابن معين وابن مهدى وأحمد، وقال النووى فى "تهذيب الأسماء": اتفق العلماء على ضعفه -انتهى-.

ولا يخفى على الماهر أن ضعف ليث ليس بدرجة توجب تركه حديثه، وعدم الاحتجاج به، بل ضعفه يسير، كما يشهد به قول الذهبى فى "الكاشف": ليث بن أبى سليم فيه ضعف يسير من سوء حفظه، وكان ذا صلاة وصيام وعلم كثير -انتهى-.

وقال المنذرى فى "كتاب الترغيب والترهيب": فيه خلاف، وقد حدث عنه الناس، وقال الدارقطنى: كان صاحب سنة، إنما أنكروا عليه الجمع بين عطاء وطاوس ومجاهد، ووثقه ابن معين فى رواية -انتهى-.

جده قال: "رأيت رسول الله صلّى الله عليه وعلى آله وسلّم يمسح رأسه مرةً واحدةً حتى بلغ القَذَال[1]"، ووقع في "سنن أبي داود": هو أول القَفَا. قال أبو داود: قال مسدد: حدثت به يحيى، فأنكره، وسمعت أحمد يقول: إن ابن عيينة زعموا أنه كان ينكره، ويقول: أيش هذا طلحة بن مصرف عن أبيه عن جده -انتهى-.

ومنها: ما روى الطحاوي[2] في "شرح معاني الآثار" حدثنا ابن مرزوق قال: حدثنا عبد الصمد بن عبد الوارث، قال: حدثنا أبي وحفص بن غياث عن ليث عن طلحة بن مصرف عن أبيه عن جده قال: "رأيت رسول الله صلّى الله عليه وعلى آله وسلّم مسح مقدم رأسه حتى بلغ القَذَال من مقدّم عنقه"[3].

وقال السيوطي في "اللآلئ المصنوعة في الأحاديث الموضوعة": روى له مسلم والأربعة وفيه ضعف يسير من سوء حفظه، ومنهم من يحتجّ به -انتهى-.

وقال في موضع آخر منه: روى له مسلم والأربعة، ووثقه ابن معين وغيره -انتهى-.

وفي "قانون الموضوعات" لمحمد طاهر الفتني: لم يبلغ أمره إلى أن يحكم على حديثه بالوضع، وقد روى له مسلم والأربعة، وفيه ضعف يسير من سوء حفظ، ووثقه ابن معين -انتهى-.

(٢) قوله: "أبو داود" وهو سليمان بن الأشعث الأزدي السجستاني صاحب "السنن" الثقة السند المشهور والفضائل الجمة، وكانت ولادته على ما في "تذكرة الحفاظ" للذهبي سنة اثنتين ومائتين، ووفاته في شوال سنة خمس وسبعين.

(٣) قوله: "أحمد" هو أحد الأئمة الأربعة المشهورين، الإمام أحمد بن محمد بن حنبل أبو عبد الله الشيباني المروزي البغدادي، مؤلف المسند المعروف، ولد سنة أربع وستين ومائة، ومات سنة إحدى وأربعين ومائتين.

(١) بفتح القاف والذال المعجمة.

(٢) قوله: "الطحاوي" هو مجدّد المائة الثالثة أحمد بن محمد بن سلامة، الطحاوي نسبة إلى الطحوطة قرية بمصر، رئيس محدّثي الحنفية، مؤلف "شرح معاني الآثار"، و"مشكل الآثار" وغيرهما، المتوفى سنة إحدى وعشرين وثلاث مائة.

(٣) قوله: "حتى بلغ القَذَال من مقدّم عنقه" يوافقه ما أخرجه الطحاوي أيضًا عن ابن أبي داود قال: نا أبو علي نا الوليد بن مسلم نا عبد الله بن العلاء عن أبي الأزهر عن معاوية: "أنه أراهم وضوء رسول الله فلما بلغ مسح رأسه، وضع كفيه على مقدّم رأسه، ثم مرّ بهما حتى بلغ القَفَا، ثم ردّهما"، وأخرج أيضًا عن محمد بن عبد الله بن ميمون البغدادي نا الوليد بن مسلم نا جرير بن عثمان عبد الرحمن بن ميسرة: "أنه سمع المقدام بن معديكرب يقول: رأيت رسول الله ﷺ يتوضأ، فلما بلغ مسح

ومنها: ما ذكره ابن السكن فى كتاب الحروف من حديث مصرف بن عمرو بن السرى بن مصرف بن عمرو بن كعب عن أبيه عن جده يبلغ به عمرو بن كعب، قال: "رأيت رسول الله صلّى الله عليه وعلى آله وسلّم توضأ فمسح لحيته وقفاه".

قال السيوطى[١] فى "مرقاة الصعود شرح سنن أبى داود": قال عبد الحق: هذا إسناد لا أعرفه، وقال ابن القطان: إسناد ابن السكن مجهول، ومصرف وأبوه عمرو وجده السرّى لا يعرفون، وليس فيه رواية مصرف بن عمرو وإنما طفر فيه من السرى إلى عمرو بن كعب الذى هو جد طلحة بن مصرف، وسماعه منه لا يعرف، بل ولا تعاصرهما.

وقال النووى: طلحة بن مصرف أحد الأئمة الأعلام تابعى[٢]، احتجّ به الستة،

رأسه وضع كفّيه على مقدّم رأسه، ثم مرّبهما حتى بلغ القَفَا، ثم ردّهما حتى بلغ المكان الذى منه بدأ".

(١) قوله: "قال السيوطى" هو الحافظ جلال الدين عبد الرحمن بن كمال الدين الشافعى الأسيوطى، صاحب التصانيف السائرة التى تزيد على خمسمائة، ولد سنة تسع وأربعين وثمانمائة بالقاهرة، وبرع فى الحديث وغيره، وتوفى إحدى وعشرة وتسع مائة، كذا فى "النور السافر فى أخبار القرن العاشر".

(٢) قوله: "أحد الأئمة الأعلام... إلخ" قد وصفه جماعة من العلماء، واعتمد عليه طائفة من الفضلاء، فذكر السمعانى أبو سعد عبد الكريم فى "كتاب الأنساب" عند ذكر اليامى بعد ما ذكر أنه نسبة إلى "يام" بطن من همدان، وطلحة بن مصرف بن كعب بن عمرو أبو عبد الله اليامى، روى عنه شعبة وجماعة غيره -انتهى-.

وقال المبارك بن الأثير الجزرى فى "جامع الأصول": هو أبو محمد، ويقال: أبو عبد الله طلحة بن مصرف بن كعب بن عمرو، ويقال: ابن عمر اليامى الهمدانى الكوفى أحد الأعلام الأثبات من التابعين، روى عن عبد الله بن أبى أوفى وأنس، وروى عنه ابنه محمد وأبو إسحاق السبيعى وشعبة، مات سنة ١١٢ هجريّا -انتهى-.

وفى "تقريب التهذيب" للحافظ ابن حجر: طلحة بن مصرف بن عمرو بن كعب اليامى -بالتحتانية- الكوفى ثقة فاضل، مات ١١٢ أو بعدها -انتهى-.

وفى "الكاشف" للذهبى: طلحة بن مصرف بن عمرو اليامى أحد أئمة الكوفة وثّقوه، مات سنة ١١٢ -انتهى-.

وأما أبوه مصرف فقال فى "الكاشف": مصرف بن عمرو اليامى أبو القاسم الكوفى سمع عبدة بن سليمان، وعنه مطين -انتهى-.

وفى "التقريب" : مصرف بن عمرو بن كعب، أو ابن كعب بن عمرو اليامى، روى عنه طلحة بن مصرف مجهول من الرابعة -انتهى-.

وأما جده فاختلفوا فى اسمه، وفى صحبته، كما يعلم مما نقلنا فى هذه التعليقة، وما علقت عليه، ومختار جماعة أن اسمه كعب بن عمرو، وإنه صحابى، وإليه مال ابن عبد البر حيث قال فى "الاستيعاب فى أحوال الأصحاب" : كعب بن عمرو اليامى الهمدانى جد طلحة بن مصرف، وبعضهم يقول: كعب بن عمر، والأشهر ابن عمرو بن مجدب بن معاوية بن أسد بن الحارث، سكن الكوفة، له صحبة، ومنهم من ينكرها.

والأوجه لإنكار من أنكر ذلك من حديثه ما رواه طلحة بن مصرف عن أبيه عن جده قال: "رأيت النبى ﷺ يتوضأ فأيده على سالفته"، وقد اختلف فيه، وهذا أصحّ ما قيل فى ذلك -انتهى-.

وفى "أسد الغابة فى أخبار الصحابة" لعلى بن الأثير الجزرى: كعب بن عمرو الهمدانى اليامى، ويام بطن من همدان، وقيل: كعب بن عمر، والأول أشهر، وهو كعب بن عمرو بن جحدب بن معاوية بن سعد بن الحارث بن ذهل بن . . . بن حاشد بن جشم بن حيوان بن نوف بن همدان، وهو جد طلحة بن مصرف، سكن الكوفة، وله صحبة -انتهى-.

وفى "تخريج أحاديث الرافعى" لابن حجر بعد ذكر تضعيف ليث كما نقلناه سابقًا، وللحديث علة أخرى، ذكرها أبو داود: عن أحمد قال: كان ابن عيينة ينكره، ويقول: أيش هذه طلحة بن مصرف عن أبيه عن جده، وكذا حكى عثمان الدارمى عن على بن المدينى، وزاد: سألت عبد الرحمن بن مهدى عن اسم جده، فقال: عمرو بن كعب، أو كعب بن عمرو، وليست له صحبة.

وقال الدورى عن ابن معين: المحدّثون يقولون: إن جد طلحة رأى النبى ﷺ وأهل بيته، يقولون: ليست له صحبة، وقال الخلال عن أبى داود: سمعت رجلا من ولد طلحة، يقول: إن لجده صحبة.

وقال ابن أبى حاتم فى "العلل" : سألت أبى عنه فلم يثبته، وقال: طلحة هذا، يقال: إنه رجل من الأنصار، ومنهم من يقول: طلحة بن مصرف، قال: ولو كان طلحة بن مصرف لم يختلف فيه.

وقال ابن القطان: علة الخبر عندى الجهل بحال مصرف بن عمرو والد طلحة، وصرح بأنه طلحة بن مصرف ابن السكن، وابن مردويه فى "كتاب الأولاد المحدّثين"، ويعقوب بن سفيان فى "تاريخه"، وابن أبى حيثمة فى "تاريخه" وخلق -انتهى-.

قلت: يعلم من مجموع ما ذكرنا أن فى سند الحديث المذكور فى المسح من رواية طلحة عن أبيه عن جده اختلافات وعللا، أما الاختلافات: فمنها: الاختلاف فى أن طلحة الراوى له هو ابن مصرف أو غيره، والأول أصحّ، ومنها: الاختلاف فى اسم جده، هو كعب بن عمرو، أو كعب بن عمر، أو عمر بن كعب، الأشهر هو الأول، ومنها: الاختلاف فى كون جده صحابيًا، والأصحّ كونه صحابيًا.

وأما العلل: فأولها: ضعف ليث الراوى عن طلحة، وثانيها: ضعف مصرف أو جهله،

وأبوه وجده لا يعرفان، ومصرف -بضم الميم وفتح الصاد المهملة وكسر الراء، وحكى فتحها- ضعيف.

ونقل ابن أبى حاتم فى "المراسيل" عن أحمد أنه قال: بلغنا عن سفيان بن عيينة أنه أنكر أن يكون لجد طلحة بن مصرف صحبة، وروى ابن الجنيد عن ابن معين قال: هذا طلحة ما أدرك جده رسول الله صلّى الله عليه وعلى آله وسلّم.

وذكر ابن أبى حاتم فى "العلل": أنه سأل أباه عن هذا الحديث فلم يثبته، وروى عثمان الدارمى عن على بن المدنى قال: سألت ابن عيينة عن هذا الحديث فأنكره، وسألت عبد الرحمن بن مهدى عن نسب جد طلحة، فقال: عمرو بن كعب، أو كعب بن عمرو، وكانت له صحبة -انتهى كلامه-.

وفى "تهذيب التهذيب"[١]: طلحة عن أبيه عن جده فى مسح الرأس، وعنه ليث بن سليم، قيل: إنه طلحة بن مصرف، وقيل: غيره، وهو الأشبه بالصواب.

قلت: قال أبو داود: حدثنا محمد بن عيسى ومسدد قالا: حدثنا عبد الوارث عن ليث عن طلحة بن مصرف عن أبيه عن جده قال: "رأيت رسول الله صلّى الله عليه وعلى آله وسلّم يمسح رأسه مرةً واحدةً"، تابعه أبو كامل الجحدرى عن عبد الوارث، وكذا رواه يعقوب بن سفيان من حديث حفص بن غياث عن طلحة.

وقال أبو نعيم: رواه معتمر وإسماعيل بن زكريا عن ليث عن طلحة بن مصرف، وقال أحمد فى "الزهد": أخبرت عن ابن عيينة أنه قيل له: إن ليث بن سليم يحدث عن طلحة بن مصرف عن أبيه عن جده فى الوضوء، فأنكر أن يكون لجده صحبة، وقال أبو زرعة: لا أعرف أحدًا سمى والد طلحة إلا أن بعضهم يقول: طلحة بن مصرف، وقال أبو الحسن بن القطان: طلحة هو ابن مصرف، ومما يؤيده ما أخرجه أبو على بن السكن[٢]

وثالثها: عدم كون جده صحابيًا على ما قاله جماعة، والحق أن من أثبت كونه صحابيًا معه زيادة علم على من لم يعرفه، وضعف ليث ومصرف يسير، لا يستحق الحديث به الترك.

(١) قوله: "وفى تهذيب التهذيب" هو للحافظ أحمد بن حجر العسقلانى المتوفى سنة اثنتين وخمسين وثمانمائة، لا سنة ثمان وخمسين، كما فى "أبجد العلوم" لبعض أفاضل عصرنا.

(٢) قوله: "أبو على... إلخ" قال الذهبى فى "تذكرة الحفاظ": ابن السكن الحافظ أبو على سعيد بن عثمان بن سعيد بن السكن البغدادى نزيل مصر، ولد سنة أربع وتسعين ومائتين، سمع أبا

من طريق مصرف بن عمرو، يبلغ به كعب بن عمرو، قال: رأيت... الحديث -انتهى كلامه-.

ومنها: ما رواه أبو نعيم[1] فى "تاريخ إصبهان": من حديث ابن عمر أن النبى صلّى الله عليه وعلى آله وسلّم قال: «من توضأ[2] ومسح عنقه وقى الغُلّ يوم القيامة».

القاسم البغوى وسعيد بن عبد العزيز الحلبى ومحمد بن يوسف الفربرى وطبقتهم، وغنى بهذا الفن، وجمع وصنّف وبعد صيته.

روى عنه أبو عبد الله بن مندة وعبد الغنى بن سعيد وآخرون، توفى فى المحرم سنة ثلاث وخمسين وثلاثمائة -انتهى ملخصًا-.

(١) قوله: "ما رواه أبو نعيم" هو أحمد بن عبد الله الإصفهانى صاحب "الحلية" من مشايخ الحديث الثقات المعمول بحديثهم، ولد سنة٣٣٤هج، ومات ٤٣٠ هج، كذا فى "أسماء رجال المشكاة" لصاحب "المشكاة"، وسنة ثلاث بعد أربعمائة، كذا فى "إتحاف النبلاء" لبعض أفاضل عصرنا.

(٢) قوله: "من توضأ... إلخ" كذا ذكره العينى فى "البناية" مسندًا إلى أبى نعيم، وذكره الرافعى من أئمة الشافعية فى "شرح الوجيز" بهذا اللفظ من حديث ابن عمر، ولم يسنده إلى أحد، وقال الحافظ ابن حجر فى "تخريج أحاديث": قال أبو نعيم فى "تاريخ إصبهان": نا محمد بن أحمد نا عبد الرحمن بن داود نا عثمان بن خرزاز نا عمرو بن محمد بن الحسن نا محمد بن عمرو الأنصارى عن ابن سيرين عن ابن عمر: "أنه كان إذا توضأ مسح عنقه، و يقول: قال رسول الله ﷺ: «من توضأ ومسح عنقه لم يغلّ بالأغلال يوم القيامة»".

والأنصارى هذا واهٍ، وقرأت جزءً رواه أبو الحسين بن فارس بإسناده عن فليح بن سليمان عن نافع عن ابن عمر أن النبى ﷺ قال: «من توضأ ومسح بيده على عنقه وقى الغُلّ يوم القيامة»، قال الرويانى فى "البحر": هذا إن شاء الله حديث صحيح، قلت: بين ابن فارس وفليح مفازة، فلينظر فيها -انتهى كلامه-.

وفى "تنزيه الشريعة عن الأخبار الموضوعة": حديث "مسح الرقبة أمان من الغل"، قال النووى فى "شرح المهذّب": موضوع، قلت: أخرجه أبو نعيم فى "تاريخ إصبهان" من حديث ابن عمر بلفظ: «من توضأ ومسح عنقه لم يغلّ بالأغلال يوم القيامة»، وفيه أبو بكر المعيد شيخ أبى نعيم، قال الحافظ العراقى: وهو آفته، وقد سبق النووى إلى إنكاره ابن الصلاح، وقال: لا يعرف مرفوعًا، وإنما هو قول بعض السلف.

قال العراقى: نعم، وردّ مسح الرقبة من حديث وائل بن حجر فى صفة وضوء النبى ﷺ أخرجه البزار، والطبرانى فى "الكبير" بسند لا بأس به -انتهى-.

ومنها: ما رواه الديلمى[1] فى "مسند الفردوس" من حديث ابن عمر: «مسح الرقبة أمان من الغُلّ يوم القيامة».

قال الحافظ زين الدين العراقى[2] فى تخريج أحاديث "الإحياء": سنده ضعيف -انتهى-.

وفى "الفوائد المجموعة" للشوكانى[3]: قال النووى: هذا الحديث موضوع، وقد تكلم عليه ابن حجر فى "التلخيص" بما يفيد أنه ليس بموضوع -انتهى-.

وفى "المصنوع فى معرفة الموضوع" لعلى القارى[4]: روى مرفوعًا فى "مسند الفردوس" من حديث ابن عمر، لكن سنده ضعيف، والضعيف يعمل به فى فضائل الأعمال اتفاقًا[5]، ولذا قال أئمتنا: إنه مستحب، أو سنة -انتهى-.

---

(١) قوله: "الديلمى" قال فى "كشف الظنون": فردوس الأخبار بمأثور الخطاب المخرج على كتاب الشهاب لأبى شجاع شيرويه بن شهردار بن شيرويه بن فنا خسرو: الديلمى الحدانى ذكر فيه أنه أورد فيه عشرة آلاف حديث، وذكر القضاعى فى "الشهاب" أيضًا: عشرة آلاف، وذكر فى "الفردوس": رواتها ورتبها على حروف المعجم مجردة عن الأسانيد، ثم جمع ولده الحافظ شهردار، المتوفى سنة ثمان وخمسين وخمس مائة أسانيد "الفردوس" سماه مسند الفردوس.

(٢) قوله: "العراقى" هو الحافظ عبد الرحيم بن الحسين العراقى المصرى، مؤلف "الألفية فى أصول الحديث" وشرحها، المتوفى سنة ٨٠٦ هج، كما ذكره السيوطى والسخاوى وغيرهما، لا سنة خمس، كما فى "إتحاف النبلاء" لبعض أفاضل عصرنا.

(٣) قوله: "للشوكانى" هو محمد بن على الشوكانى الصنعانى، المتوفى سنة ١٢٥٠، أو سنة ١٢٥٥.

(٤) قوله: "لعلى القارى" هو مجدّد الألف ملا على بن محمد سلطان الهروى ثم المكى، مؤلف "المرقاة شرح المشكاة" وغيرها، المتوفى سنة ١٠١٤، كما ذكره فى "خلاصة الأثر فى القرن الحادى عشر" وغيره، لا سنة ست عشرة بعد الألف، ولا سنة أربع وأربعين بعد الألف، كما وقع فى "الإتحاف" وغيره من تصانيف بعض أفاضل قنوج.

(٥) قوله: "اتفاقًا" قال النووى فى "الأربعين": اتفق العلماء على جواز العمل بالحديث الضعيف فى فضائل الأعمال -انتهى-.

وقال أحمد بن حجر المكّى فى شرحه "الفتح المبين": لأنه إن كان صحيحًا فى نفس الأمر، فقد أعطى حقّه، وإلا لم يترتّب على العمل به مفسدة تحليل وتحريم، ولا ضياع حق للغير.

وأشار المصنف بحكاية الإجماع على ما ذكره إلى الرد على من نازع فيه بأن الفضائل إنما تتلقى

ومنها: ما رواه أبو عبيد[1] في كتاب الطهور عن عبد الرحمن بن مهدى عن المسعودى عن القاسم بن عبد الرحمن عن موسى بن طلحة أنه قال: «من مسح قفاه مع رأسه وقى الغل يوم القيامة».

قال العيني[2] في "شرح الهداية": هذا وإن كان موقوفًا، لكن له حكم الرفع[3]؛

من الشرع، فإثباتها بالحديث الضعيف اختراع عبادة، وشرع من الدين لم يأذن به الله، ووجه رده أن الإجماع لكونه قطعيًا تارة وظنه ظنًا قويًا تارة أخرى لا يرد بمثل ذلك لو لم يكن له جواب، فكيف؟

وجوابه واضح، وذلك ليس من باب الاختراع في الشرع، وإنما هو ابتغاء فضيلة ورجاءها مع أمارة ضعيفة من غير ترتب مضرة عليه، كما تقرر -انتهى-.

وفي "القول البديع" للسخاوي: سمعت شيخنا ابن حجر العسقلاني مرارًا يقول: شرط العمل بالحديث الضعيف ثلاثة:

الأول: متفق عليه: وهو أن يكون الضعيف غير شديد كحديث ومن انفرد من الكذابين والمتهمين ومن فحش غلطه.

والثاني: أن يكون مندرجًا تحت أصل عام، فيخرج ما يخترع حيث لا يكون له أصل أصلا.

والثالث: أن لا يعتقد عند العمل ثبوته لئلا يثبت إلى النبي ﷺ ما لم يقله، والأخيران عن ابن عبد السلام وابن دقيق العيد، والأول نقل العلائي الاتفاق عليه -انتهى-.

وفي "أنموذج العلوم" للجلالي الدواني: إذا وجد حديث ضعيف في فضيلة عمل من الأعمال، ولم يكن هذا العمل مما يحتمل الحرمة أو الكراهة، فإنه يجوز العمل به، ويستحب لأنه مأمون الخطر مرجو النفع؛ إذ هو دائر بين الإباحة والاستحباب، فالاحتياط العمل به رجاء الثواب -انتهى-.

وفي "فتح القدير" لابن الهمام: الاستحباب يثبت بالحديث الضعيف غير الموضوع -انتهى-.

(١) قوله: "أبو عبيد" هو القاسم بن سلام البغدادي اللغوي الفقيه، أحد الأعلام الثقات، كان حافظًا للحديث وعلله، عارفًا بالفقه والاختلافات، رأسًا في اللغة، إمامًا في القراءات.

قال أبو داود: هو ثقة مأمون، وقال أحمد: هو أستاذ، وفاته بمكة سنة أربع وعشرين ومائتين، له ترجمة طويلة في "تذكرة الحفاظ" وغيره.

(٢) قوله: "قال العيني" هو القاضي بدر الدين محمود بن أحمد بن موسى العيني، نسبة إلى عينتاب، مؤلف شرح الهداية المسمى بـ "البناية"، وشرح كنز الدقائق المسمى بـ "رمز الحقائق"، وشرح شرح معاني الآثار، وشرح تحفة الملوك المسمى بـ "منحة السلوك"، وشرح صحيح البخاري المسمى بـ "عمدة القاري" وغيرها، ولادته بمصر سنة ٧٦٤، ووفاته سنة ٨٥٥، كذا في "طبقات الحنفية" للكفوي وغيره، ولنطلب تفصيل ترجمته، وترجمة [illegible] "الفوائد البهية في تراجم الحنفية" و"التعليقات السنية".

لأنه لا مجال للرأى فيه[1] -انتهى-.

ومنها: ما حكاه ابن الهمام[2] من حديث وائل فى صفة وضوء رسول الله صلّى الله عليه وعلى آله وسلّم: «ثم مسح على رأسه ثلاثًا وظاهر أذنيه ثلاثًا وظاهر رقبته -وأظنه قال- ظاهر لحيته ثم غسل قدمه اليمنى» الحديث رواه الترمذى[3].

---

(٣) قوله: "لكن له حكم الرفع" يعنى هو وإن كان موقوفًا حقيقة، لكنه مرفوع حكمًا، كما صرّح به ابن الصلاح وابن عبد البر والعراقى والنووى وغيرهم من أئمة الحديث فى بحث قول الصحابى، وبه صرح جمع منهم فى قول التابعى لما بسطه السيوطى فى رسالته: "طلوع الثريا بإظهار ما كان خفيًا"، وما اشتهر من أن قول الصحابى ليس بحجة مع كونه مختلفًا فيه مختص بقول الصحابى فيما يعقل بالرأى، وما للاجتهاد فيه مساغ، أما ما لا يعقل بالرأى فقوله حجة فيه؛ لكونه مرفوعًا لهما، وقد فصّلت الكلام فى هذه المسألة فى رسالتى "السعى المشكور" صنفتها ردًا على من حجّ ولم يزر سيد القبور قبر سيد أهل القبور، وألف رسالة مسمّاة بـ"المذهب المأثور" وغيرها من رسائلى.

(١) قوله: "لا مجال للرأى فيه" اعترض عليه بأن نفس مسح الرقبة ليس مما لا دخل للرأى فيه، فيمكن أن يكون القائل به أخذه من أحاديث دالة على استحباب إطالة الغرّة، كما أخرج النسائى عن أبى هريرة: "أنه كان يغسل يديه فى الوضوء حتى الرسغ، ويقول: سمعت رسول الله ﷺ يقول: تبلغ حلية المؤمن حيث يبلغ الوضوء".

وفى "الصحيحين": عنه مرفوعًا: «أن أمتي يدعون غرّ المحجّلين من آثار الوضوء فمن استطاع منكم أن يطيل غرّته فليفعل»، والجواب عنه أن الحكم بترتب ثواب مخصوص، أو عقاب مخصوص على فعل مما لا مساغ للاجتهاد فيه، فالحكم بأن مسح الرقبة موجب للتوقى من الغلّ يوم القيامة لا يمكن إلا بسماع.

ومن ههنا يظهر الجواب عما قيل: إن قبول الحديث الضعيف فى فضائل الأعمال مشروط بأن يكون لما ورد فيه أصل شرعىّ ثابت بالدليل الشرعىّ، ومسح الرقبة مما لا أصل له، وهو أن أحاديث إطالة الغرّة تكفى لكونها أصلا له.

(٢) قوله: "حكاه ابن الهمام" وهو كمال الدين محمد بن عبد الواحد السكندرى رئيس الحنفية، كان محدثًا مفسرًا حافظًا نحويًا ماهرًا فى الفنون كلها، له شرح الهداية المسمّى بـ"فتح القدير" والتحرير فى الأصول، وغير ذلك، مات سنة إحدى وستين وثمانمائة.

(٣) قوله: "رواه الترمذى" هكذا ذكر فى "فتح القدير"، وتبعه الشيخ الدهلوى فى "شرح سفر السعادة"، لكن لم أجده فى النسخ المتداولة من "جامع الترمذى"، وذكر العينى فى "البناية" والجمال الزيلعى فى تخريج أحاديث الهداية المسمّى بـ"نصب الراية"، وابن حجر العسقلاني في ملخّص تخريج الزيلعى المسمّى بـ"الدراية" هذه الرواية مسندة إلى البزار.

ثم قال ابن الهمام: فيه دليل على أن مسح الرقبة أدب. وقال الفيروزآبادى[١] فى "سفر السعادة" فى صفة وضوء رسول الله صلّى الله عليه وعلى آله وسلّم: در مسح گردن حديثى ثابت نشده يعنى لم يثبت فى مسح الرقبة حديث[٢]، وظاهره أنه لم يثبت

(١) قوله: "وقال الفيروز آبادى" هو مؤلف القاموس فى اللغة، وشرح مشارق الأنوار، وشرح صحيح البخارى وغيرها مجد الدين محمد بن يعقوب الشيرازى الفيروز آبادى أحد من المجدّدين فى علم اللغة على رأس القرن الثامن، المتوفى سنة ٨١٧ أو سنة ٨١٨.

(٢) قوله: "يعنى لم يثبت... إلخ" اعلم أن صاحب القاموس قد أكثر فى خاتمة "سفر السعادة" بالحكم بعدم الثبوت على كثير من الأحاديث واغترّ به كثير من جهلة زماننا، وجمع من كملة عصرنا، فحكموا على كثير من الأحاديث الثابتة بكونها موضوعة، أو ضعيفة، أو غير معتبرة ظنّا منهم أن الأخذ بسفر السعادة سعادة وغيره ضلالة، والذى أوقعهم فى هذه الورطة الظلماء الغفلة عن أمرين: أحدهما: أن الحكم بعدم الثبوت أو بعدم الصحة فى عرف المحدّثين لا يستلزم الضعف، ولا الوضع، بل يشمل الحسن لذاته والحسن لغيره أيضًا، قال على القارى فى "تذكرة الموضوعات"، لا يلزم من عدم الثبوت وجود الوضع -انتهى- وقال فى موضع آخر: لا يلزم من عدم صحته ثبوت وضعه -انتهى-.

وقال محمد طاهر الفتنى فى "تذكرة الموضوعات": قال السيوطى فى "اللآلئ": قال الزركشى: بين قولنا: لم يصح، وقولنا: موضوع، بون كثير، فإن الموضوع إثبات الكذب، وقولنا: لم يصحّ لا يلزم منه إثبات العدم، وإنما هو إخبار عن عدم الثبوت، وقال أيضًا: لا يلزم منه أن يكون موضوعًا، فإن الثابت يشمل الصحيح والضعيف دونه -انتهى-.

وقال ابن عراق فى "تنزيه الشريعة عن الأحاديث الموضوعة" فى الفصل الثانى من كتاب التوحيد: قال الزركشى فى نكته على ابن الصلاح: بين قولنا: موضوع، وبين قولنا: لم يصحّ، بون كثير، فإن الأول إثبات الكذب والاختلاق، والثانى إخبار عن عدم الثبوت، ولا يلزم منه إثبات العدم، وهذا يجيء فى كل حديث، قال فيه ابن الجوزى: لا يصحّ ونحوه -انتهى-.

وقال الحافظ ابن حجر العسقلانى فى تخريج أحاديث الأذكار المسمّى بـ"نتائج الأفكار" عند البحث عن التسمية عند الضوء: ثبت عن أحمد بن حنبل أنه قال: لا أعلم فى التسمية فى الوضوء حديثًا ثابتًا.

قلت: لما يلزم من نفى العلم ثبوت العدم، وعلى التنزل لا يلزم من نفى الثبوت ثبوت الضعف لاحتمال أن يراد بالثبوت الصحة، فلا ينتفى الحسن، وعلى التنزل لا يلزم من نفى الثبوت عن كل فرد نفيه عن المجموع -انتهى-.

وقال على القارئ فى "تذكرة الموضوعات" تحت حديث: «من طاف بهذا البيت أسبوعًا... إلخ" مع أن قول السخاوى: لا يصح، لا ينافى الضعف والحسن -انتهى-.

فيه حديث أصلا لا صحيح، ولا ضعيف، وليس كذلك.

[illegible]
قول أحمد فى حديث التوسعة على العيال يوم عاشوراء: لا يصح، أن يكون باطلا، فقد يكون غير صحيح، وهو صالح للاحتجاج به؛ إذ الحسن رتبة بين الصحيح والضعيف -انتهى-.

وثانيهما: أن من المحدّثين من له إفراط ومبالغة فى الحكم بوضع الأحاديث وبإبطالها وبضعفها، منهم ابن الجوزى وابن تيميّة الحنبلى والجوزقانى والصغانى وغيرهم.

قال السخاوى فى "فتح المغيث بشرح ألفية الحديث": ربما أدرج ابن الجوزى فى "الموضوعات": الحسن والصحيح مما هو فى أحد الصحيحين فضلا عن غيرهما، وهو توسع منكر منشأ عنه غاية الضرر من ظن ما ليس بموضوع موضوعًا مما قد يقلده فيه تحسينًا للظنّ به -انتهى-.

وقال أيضًا: ممن أفرد بعد ابن الجوزى كراسة الرضى الصغاتى اللغوى، ذكر فيها الأحاديث من "الشهاب" للقضاعى، و"النجم" للأقليثى وغيرهما كـ"الأربعين" لابن زرعان، و"فضائل العلماء" لمحمد بن سرور البلخى، والوصية لعلى بن أبى طالب وخطبة الوداع وآداب النبى، وأحاديث أبى الدنيا، ونسطور ونعيم بن سالم، ونسخة سمعان عن أنس، وفيها الكثير أيضًا من الصحيح والحسن والضعيف بما فيه ضعف يسير -انتهى-.

وقال أيضًا: للجوزقانى كتاب الأباطيل أكثر فيه من الحكم بالوضع لمجرد مخالفة السنة، قال شيخنا: وهو خطأ إلا أن تعذر الجمع -انتهى-.

وقال الحافظ ابن حجر العسقلانى فى "لسان الميزان": طالعت ردّ ابن تيميّة على الحلى، فوجدته كثير التحامل فى ردّ الأحاديث التى يوردها ابن المطهر الحلى، وردّه كثيرًا من الأحاديث الجياد -انتهى ملخّصًا-.

ومثله فى "الدرر الكامنة فى أعيان المائة الثامنة" للحافظ ابن حجر، وقد صرّح الشيخ عبد الحق الدهلوى فى "شرح سفر السعادة" أن مؤلفه قد قلّد فى خاتمته الجماعة المشددة المفرطة حيث قال ما معربه: اعلم أن الشيخ المصنف بالغ كثيرًا فى هذه الخاتمة، وقلد بعض المتوغلين، فحكم على بعض الأحاديث بعدم الصحة، وعلى بعضها بعدم الثبوت، وعلى بعضها بالوضع، والافتراء مع أن منها أحاديث مرويّة فى كتب معتبرة مقبولة عند كبراء علماء الدين من الفقهاء والمحدّثين -انتهى ملخّصًا-.

وحكم أقوال مثل هذه الطائفة المشددة المتساهلة فى باب حكم وضع الأحاديث وبطلانها وضعفها أن لا يبادر إلى قبولها، ولا يقطع لصدقها ما لم يوافقهم غيرهم من نقاد المحدّثين وكبار المتقدمين، فاحفظ هذا، فإنه ينفعك فى مواضع كثيرة.

وقد فصّلت الكلام فى هذا المرام فى رسائلى الثلاثة فى بحث زيارة القبر النبوى: الكلام المبرم فى نقض القول المحقق المحكم، والكلام المبرور فى ردّ القول المنصور، والسعى المشكور فى ردّ المذهب المأثور، ألّفتها ردًّا على رسائل "من حجّ ولم يزُر القبر النبوى"، وأفتى بحرمته وعدم إباحته.

لحية ومسح أذنين ورقبة حديثى صحيح نشده. يعنى لم يثبت فى تخليل اللحية ومسح الأذنين والرقبة حديث صحيح.

وفى "شرح سفر السعادة" للشيخ الدهلوى(١) ما تعريبه: مسح الرقبة عند الحنفية مستحب، وعليه اختيار بعض الشافعية أيضًا، ويروون فى هذا الباب حديثًا أيضًا من أن رسول الله صلّى الله عليه وعلى آله وسلّم قال: «من مسح على قفاه وقى الغُلّ يوم القيامة»، رواه الديلمى فى "مسند الفردوس" عن ابن عمر، ولكن سنده ضعيف، وابن الهمام أورد لاستحبابه حديث الترمذى عن وائل: «ثم مسح على رأسه وظاهر رقبته»، ولم يذكره فى "الهداية" فى السنن والمستحبات -انتهى كلامه بتعريبه-.

---

(١)قوله: "للشيخ الدهلوى" هو الشيخ عبد الحق بن سيف الدين بن سعد الله الترك البخارى ثم الدهلوى، عالم الشريعة والحقيقة ماهر العلوم الظاهرة والباطنة، ذو التصانيف الشهيرة المفيدة كشرح المشكاة بالعربية المسمّى بـ"اللمعات"، وشرحها الآخر بالفارسية المسمّى بـ"أشعّة اللعمات"، و"شرح سفر السعادة" بالفارسية، وهو شرح مفيد ينبغى لمن يطالع سفر السعادة أن يطالعه؛ لئلا يزلّ قدمه بقلة علمه، و"ما ثبت بالسنة فى وظائف السنة بالعربية"، ومدارج النبوة، وأخبار الأخيار، ورسائل تزيد على خمسين فى مباحث مفيدة كلها بالفارسية، ومرج البحرين، وتكميل الإيمان، وغير ذلك، كانت ولادته ثمان وخمسين بعد تسعمائة، ومات سنة اثنتين وخمسين بعد الألف، كذا فى "مآثر الكرام" وغيره، وقد زرتُ قبره المقدس بدهلى حين سافرت إليها.

الفصل الثاني

ذهب جمهور أصحابنا إلى أنه مستحب منهم صاحب "الوقاية"(١)، وعلّله شارحها(٢) بقوله: لأن النبي صلّى الله عليه وعلى آله وسلّم مسح عليها، و "ملتقى الأبحر"(٣) و "الغياثية"(٤)، و "السراجية"(٥) و"الظهيرية"(٦) و "تنوير الأبصار"(٧) حيث قال: مستحبه مسح الرقبة، زاد في شرحه على الصحيح، كما في "الخلاصة"(٨)، لأن

---

(١) قوله: "صاحب الوقاية" هو برهان الشريعة محمود بن صدر الشريعة الأكبر أحمد بن جمال الدين عبيد الله بن إبراهيم المحبوبي البخاري، وليطلب التفصيل في ترجمته، وترجمة آباءه من مقدمة شرحي الكبير لـ"شرح الوقاية" المسمّى بـ"السعاية في كشف في ما شرح الوقاية".

(٢) قوله: "شارحها" هو صدر الشريعة الأصغر عبيد الله بن مسعود بن تاج الشريعة اسمه عمر، وقيل: محمود بن صدر الشريعة الأكبر، وكانت وفاته سنة سبع وأربعين وسبعمائة، وقيل: خمس وأربعين.

(٣) قوله: "وملتقى الأبحر" هو وما بعده عطف على قوله: الوقاية، ومؤلف "ملتقى الأبحر" إبراهيم بن محمد بن إبراهيم الحلبي الإمام والخطيب بجامع السلطان محمد خان بقسطنطينية، وكانت وفاته سنة ست وخمسين وتسعمائة، كذا في شرحه مجمع الأنهر لعبد الرحمن بن محمد سلمان المعروف بـ"شيخ زاده" الرومي، المتوفى سنة ثمان وسبعين بعد الألف.

(٤) قوله: "والغياثية" هو من الفتاوى المشهورة قد أكثر النقل عنها صاحب "خزانة الروايات" وغيره من الفتاوى.

(٥) قوله: "والسراجية" مؤلفها سراج الدين الأوشي علي بن عثمان بن محمد أتمها كما في نسخة منها يوم الاثنين من محرم سنة تسع وستين وخمس مائة، وهو مؤلف القصيدة المعروفة بـ"بدء الأمالي".

(٦) قوله: "والظهيرية" مؤلفها ظهير الدين أبو بكر محمد بن أحمد القاضي المحتسب ببخارا، المتوفى سنة تسع عشرة وستمائة، وقد أخطأ علي القاري المكي حيث نسبها في "طبقات الحنفية" إلى ظهير الدين الكبير علي بن عبد العزيز المرغيناني.

(٧) قوله: "تنوير الأبصار" مؤلفه شمس الدين محمد بن عبد الله بن أحمد التمرتاشي الغزي، المتوفى سنة أربع بعد الألف، وله شرحه سمّاه "منح الغفار"، وهو من تلامذة صاحب "البحر الرائق".

(٨) قوله: "في الخلاصة" مؤلفها افتخار الدين طاهر بن أحمد بن عبد الرشيد البخاري، المتوفى سنة اثنتين وأربعين وخمسمائة.

النبى صلّى الله عليه وعلى آله وسلّم مسح عليها، و "خزانة المفتين"[(١)] حيث قال رامزًا للخلاصة: مسح الرقبة، الأصح أنه أدب، وفعله أولى من تركه، و "الكنز"[(٢)] فيه وفى "الوافى"، وعلّله فى شرحه "الكافى" بما علّله به شارح "الوقاية"، وكذا علّله الزيلعى[(٣)] فى "شرح الكنز"، و "تحفة الملوك"[(٤)]، وعلّله العينى فى شرحه بالتعليل المذكور وغيرهم.

وممن اختار كونه سنة الفقيه أبو جعفر[(٥)]، وهو المذكور فى "الاختيار"[(٦)]، وإليه يميل كلام صاحب "المنية"[(٧)]، واختاره الشرنبلالى[(٨)] فى "نور الإيضاح" وشرحه.

---

(١) قوله: "وخزانة المفتين" مؤلفها مؤلف "الشافى شرح الوافى" حسين بن محمد السمعانى، أتمها سنة أربعين وسبعمائة.

(٢) قوله: "والكنز" مؤلفه حافظ الدين النسفى عبد الله بن أحمد أبو البركات، المتوفى سنة عشر بعد سبعمائة، وقيل: تسعة، وله الوافى وشرح الكافى، وتفسير المدارك، والمنار فى الأصول وشرحه كشف الأسرار وغيرها.

(٣) قوله: "الزيلعى" هو فخر الدين عثمان بن على الزيلعى، نسبة إلى زيلع بلدة بساحل بحر الحبشة، المتوفى سنة ست وأربعين وأربعمائة، وشرحه للكنز مسمّى بـ "تبيين الحقائق"، وهو غير الزيلعى مخرج أحاديث "الهداية"، فإنه تلميذه جمال الدين عبد الله بن يوسف الزيلعى، المتوفى سنة اثنتين وستين وسبعمائة، وقد أخطأ بعض أفاضل عصرنا فى كتابه "إتحاف النبلاء" حيث سمّاه بيوسف.

(٤) قوله: "تحفة الملوك" مؤلفه زين الدين محمد بن أبى بكر بن عبد المحسن الرازى، وقيل: هو لأبى المكارم شمس الدين محمد بن تاج الدين إبراهيم التوقانى وشرحه للعينى مسمّى بـ "منحة السلوك".

(٥) قوله: "أبو جعفر" هو أبو جعفر الهندوانى، نسبة إلى هندوان محلة ببلخ، محمد بن عبد الله بن محمد بن عمر أحد كبار مشايخ الحنفية، المتوفى سنة اثنتين وستين وثلاثمائة ببخارا.

(٦) قوله: "فى الاختيار" هو شرح المختار كلاهما من مؤلفات مجد الدين عبد الله بن محمود بن مودود الموصلى، المتوفى ببغداد سنة ثلاث وثمانين وستمائة، وهو من المشايخ المعتبرين.

(٧) قوله: "صاحب المنية" هو سديد الدين الكاشغرى، وكتابه هذا من الكتب المعتبرة المتداولة.

(٨) قوله: "الشرنبلالى" بضم الشين المعجمة والراء المهملة وسكون النون وضم الباء الموحدة، ثم لام ألف بعدها لام، نسبة إلى شرابلولة على غير قياس، وهى بلدة بسواد مصر، اسمه حسن، له تصانيف متداولة، مات فى رمضان سنة تسع وستين بعد الألف.

وقال صاحب "البحر"[١]: اختلف فيه، فقيل: بدعة، وقيل: سنة، وهو قول أبى جعفر، وبه أخذ كثير من العلماء، كذا فى "شرح مسكين"، وفى "الخلاصة": الصحيح أنه أدب.

واستدل ابن الهمام فى "فتح القدير" على استحبابه بأن النبى صلّى الله عليه وعلى آله وسلّم مسح ظاهر رقبته مع مسح الرأس، فاندفع به قول من قال: إنه بدعة -انتهى-.

وفى "فتاوى قاضى خان[٢]": أما مسح الرقبة فليس بأدب ولا سنة، وقال بعضهم: هو سنة، وعند اختلاف الأقاويل كان فعله أولى من تركه -انتهى-.

وفى "غنية المستملى"[٣]: ذكر فى "الاختيار": أنه سنة، وقيل: مستحب، واقتصر عليه فى "الكافى"، وهو الأصحّ -انتهى-.

وفى "شرح النقاية" لإلياس زاده[٤]: قيل: الصحيح أنه أدب، وفعله أولى من تركه، وقيل: هو سنة، وبه أخذ أكثر العلماء -انتهى-.

وفى "جامع الرموز"[٥]: ليس فى رواية عن المتقدمين، فقال بعض المشايخ: إنه أدب، وهو الصحيح، كما فى "الخلاصة"، وعند الأكثرين سنة، كما فى "المحيط"، وليس بسنة، ولا أدب، كما فى "فتاوى قاضى خان" -انتهى-.

وفى "البناية شرح الهداية" للعينى: أما مسح الرقبة فلم يرد فيه رواية من أصحابنا

---

(١) قوله: "صاحب البحر" هو إبراهيم زين العابدين بن نجيم المصرى مؤلف "الأشباه والنظائر" وشرح الكنز المسمّى بـ"البحر الرائق"، ورسائل متفرقة، المتوفى فى رجب سنة سبعين بعد تسعمائة.

(٢) قوله: "قاضى خان" هو حسن بن منصور فخر الدين قاضى خان الأوزجندى الفرغانى، المتوفى سنة اثنتين وتسعين وخمسمائة.

(٣) قوله: "غنية المستملى" هو شرح "منية المصلى" المشهور بـ"الكبيرى"، ومختره معروف بـ"الصغيرى" كلاهما لإبراهيم الحلبى، المتوفى سنة ست وخمسين وتسعمائة.

(٤) قوله: "لإلياس زاده" هو محمود بن إلياس الرومى أتم شرحه سنة إحدى وخمسين وثمانمائة.

(٥) قوله: "وفى جامع الرموز" هو شرح "النقاية" للمولى شمس الدين محمد الخراسانى القهستانى المفتى ببخارا، المتوفى فى حدود سنة اثنتين وستين وتسعمائة، وقيل: فى حدود سنة خمسين وتسعمائة.

المتقدمين .

وقال فى "شرح الطحاوى" : كان الفقيه أبو جعفر يمسح عنقه اتّباعًا لما روى أن ابن عمر كان يمسحه .

وفى "التحفة" : اختلف المشايخ ، فقال أبو بكر الأعمش : إنه سنة ، وقال أبو بكر الإسكاف : إنه أدب .

فإن قلت[1] : قال أبو محمد : روى عن رسول الله ﷺ : مسح الرقبة أمان من الغُلّ ، ولم يرتضِ أئمة الحديث بإسناده ، فحصل التردّد فى أنه سنة ، أو أدب .

قلت : قال القاضى أبو الطيب : لم ترد فيه سنة ثابتة ، وأورده الغزالى فى "الوسيط" ، وتعقبه ابن الصلاح بأن هذا الحديث غير معروف عن رسول الله ، وإنما هو

---

(١) قوله : "فإن قلت . . . إلخ" قال الحافظ ابن حجر العسقلانى فى "تلخيص الحبير" تخريج أحاديث الشرح الكبير لوجيز الإمام الغزالى" : روى أن النبى ﷺ قال : «مسح الرقبة أمان من الغُلّ» هذا الحديث أورده أبو محمد الجوينى ، وقال : لم يرتضِ أئمة الحديث بإسناده ، فحصل التردّد فى أن هذا الفعل ، هل هو سنة ، أو أدب؟ وتعقّبه الإمام بما حاصله أنه لم يجز للأصحاب تردّد فى الحكم مع تضعيف الحديث الذى دل عليه .

وقال القاضى أبو الطيب : لم ترد سنة ثابتة فيه ، وقال القاضى : لم ترد فيه سنة ، وأورده الغزالى فى "الوسيط" ، وتعقبه ابن الصلاح فقال : هذا غير معروف ، وهو قول بعض السلف .

وقال النووى فى "شرح المهذب" : هذا حديث موضوع على رسول الله ، وزاد فى موضع آخر لم يصح عن النبى صلّى الله عليه وعلى آله وسلم فيه شىء ، وليس هو سنة ، بل بدعة ، ولم يذكره الشافعى ولا جمهور الأصحاب ، وإنما قاله ابن القاصّ وطائفة يسيرة ، وتعقّبه ابن الرفعة بأن البغوى من أئمة الحديث قال باستحبابه ، ولا مأخذ لاستحبابه إلا خبر وأثر ؛ لأن هذا لا مجال للقياس فيه -انتهى كلامه- .

ولعل مستند البغوى ما رواه أحمد وأبو داود من حديث طلحة بن مصرف عن أبيه عن جده : "أنه رأى رسول الله ﷺ يمسح برأسه حتى بلغ القَذَال" ، وإسناده ضعيف ، وكلام بعض السلف الذى ذكره ابن الصلاح يحتمل أن يريد به ما رواه أبو عبيد فى كتاب الطهور ، عن عبد الرحمن بن مهدى عن ابن مهدى عن المسعودى عن القاسم بن عبد الرحمن عن موسى بن طلحة أنه قال : "من مسح قفاه مع رأسه وقى من الغُلّ يوم القيامة" .

قلت : فيحتمل أن يقال : هذا وإن كان موقوفًا ، فله حكم الرفع ؛ لأن هذا لا يقال من قبل الرأى ، فهو على هذا مرسل -انتهى كلام الحافظ- .

قول بعض السلف -انتهى- .

وفى "شرح المهذب" للنووى: لم يصح عن النبى صلّى الله عليه وعلى آله وسلّم فيه شىء، وليس هو سنة، بل بدعة، ولم يذكره الشافعى، ولا جمهور الأصحاب، وإنما قال به ابن الوقاص وطائفة -انتهى- .

قلت: حاصل المرام فى هذا المقام أنهم اختلفوا فى ذلك على ثلاثة أقوال:

أحدها: أنه بدعة، كما ذهب إليه جمهور الشافعية والمالكية وغيرهم، وليس هذا القول بذاك، فإنه لا معنى لكونه بدعة بعد ثبوته بالحديث، وإن كان ضعيف الإسناد، نعم مسح الحلقوم بدعة بالاتفاق لعدم ثبوت ذلك.

وثانيهما: أنه سنة كما ذهب إليه أكثر المشايخ، وهو أيضًا ليس بذلك، فإن السنية منوطة على ثبوت الاستمرار، وإذ ليس فليس.

وثالثها: أنه مستحب كما ذهب إليه أكثر أصحابنا المتأخرين، وهو المذهب المنشود لثبوته من قول صاحب الشرع أحيانًا، وهو مناط الاستحباب.

وبه ظهرت سخافة ما فى "دراسات اللبيب فى الأسوة الحسنة بالحبيب"[1] عند ذكر المسائل التى وقعت مخالفة للأحاديث: ومن هذا القسم من المعمولات عندى مسح الرقبة فى الوضوء، فإنى لم أجد له مستندًا مرفوعًا ولا موقوفًا، ومع ذلك لا أتركه -انتهى- .

وقد أحسن فى قوله: لم أجد حيث لم يأتِ بالنفى الحقيقى، وعدم الوجدان لا يدل على عدم الوجود، فإن من وجد شيئًا معه زيادة علم بالنسبة إلى من لم يجده.

وكذا ظهر ضعف ما فى قول صاحب "الهداية" فى "مختارات النوازل": مسح الرقبة، قيل: هو أدب من التضعيف.

تنبيه:

لم أطلع فى حديث على كيفية هذا المسح صريحًا إلا أن المستفاد[2] من رواية أبى

---

(١) قوله: "دراسات اللبيب" للفاضل محمد الملقّب بـ "المعين" بن محمد الملقّب بـ "الأمين" من المستفيدين من شاه ولى الله المحدّث الدهلوى رحمه الله.

(٢) قوله: "المستفاد" كذا يدل عليه ما أخرجه ابن أبى شيبة عن طلحة عن أبيه عن جده قال:

داود أنه مع مسح الرأس عند ذهاب اليدين إلى مؤخر الرأس، والمذكور فی كتب أصحابنا كـ "النهاية" و "فتح القدير" و "المنية" وغيرها: أنه يمسح الرقبة بعد مسح الرأس والأذنين بظهور الأصابع الثلاث لبقاء البلّة التی عليها غير مستعملة، وزاد بعضهم منهم إلياس زاده: بماء جديد، ولا أدری من أين أخذوا هذه الكيفية، ولعلها مأخوذة من مشايخهم -والله أعلم وعلمه أحكم-.

وليكن هذا آخر الكلام فی هذا المرام، وكان ذلك فی جلسة واحدة يوم الأربعاء تاسع رجب من سنة سبع وثمانين بعد الألف والمائتين من هجرة رسول الثقلين صلّی الله عليه وعلى آله وسلّم ما دام دور القمرين.

تمّت بالخير

"رأيت رسول الله ﷺ توضأ، فمسح رأسه هكذا، وأمر حفص بيديه رأسه، حتی مسح قفاه"، ذكره السيوطی فی "الدر المنثور" فی تفسير المائدة، هذا آخر الكلام فی هذا المقام، والحمد لله على التمام، والصلاة على رسوله سيد الكرام، وآله وصحبه العظام.

فهرس الموضوعات

****

* فصل الخطاب فى مسألة أمّ الكتاب
* نيل الفرقدين فى مسألة رفع اليدين
  مع حاشيته "بسط اليدين"
* كشف الستر عن صلاة الوتر
* عقيدة الإسلام مع حاشيته "تحية الإسلام"
* مرقاة الطارم لحدوث العالم
* ضرب الخاتم على حدوث العالم
* التصريح بما تواتر فى نزول المسيح
* إيناس بإتيان إلياس عليه السلام
* مشكلات القرآن مع مقدمته "يتيمة البيان"
* إكفار الملحدين فى ضروريات الدين

امام العصر المحدث الحافظ الشيخ

محمد انور شاه الكشميري

ولد ١٢٩٢ وتوفي ١٣٥٢ هـ
رحمه الله تعالى

المجلد الرابع

الناشر
المجلس العلمي
كراتشي

إخراج وتوزيع
ادارة القرآن والعلوم الاسلامية
٤٣٧/ دى كاردن إيست لسبيله كراتشى

للإمام المحدث الفقيه الشيخ محمد عبد الحي اللكنوي الهندي
ولد سنة ١٢٦٤هـ، وتوفي سنة ١٣٠٤هـ
رحمه الله تعالى

اعتنى بجمعه وتقديمه وإخراجه
نعيم أشرف نور أحمد

الناشر
إدارة القرآن والعلوم الإسلامية

الطبعة الأولى : .... ١٤١٩ هـ

الصف والطبع والإخراج : .... بإدارة القرآن كراتشي

اعتنى بإخراجه الفني وتصميمه على الكمبيوتر .... نعيم أشرف نور أحمد

أشرف على طباعته : .... فهيم أشرف نور

من منشورات

إدارة القرآن والعلوم الإسلامية

437/D گارذن ايسٹ كراتشي ٥ - باكستان

الهاتف : ٧٢١٦٤٨٨ فاكس : ٠٠٩٢٢١-٧٢٢٣٦٨٨

E. Mail: quran@digicom.net.pk

ويطلب أيضا من :

المكتبة الإمدادية .... باب العمرة مكة المكرمة - السعودية

مكتبة الإيمان .... السمانية ، المدينة المنورة - السعودية

مكتبة الرشد .... الرياض - السعودية

إدارة إسلاميات .... انار كلي لاهور - باكستان

الهدية المختارية شرح الرسالة العضدية

بسم الله الرحمن الرحيم

كيف أحمدك وكيف لا أحمدك يا من جلّت قدرته، وعظمت هيبته، وظهرت صنعته الباهرة، أرشدْنا إلى سُبل الهداية، وأسلكنا مسلك الطريقة الظاهرة، نشهد أن لا إله إلا هو، لا شريك له، بعث إلينا نفوسًا هادية، وجعل أفضلهم نبينا ذا الحجج الساطعة، أفحم المزاحمين، وأسكت المناظرين، وكسر ظهر المكابرين، وأعجز الكفار بعضد الدين، كيف لا وهو الذى أيّده الله تعالى بالشمس البازغة، فصَلِّ ألّلهم أفضل الصلوات عليه وعلى آله وأصحابه الذين بذلوا جهدهم فى اتباعه، وتأدّبوا بآدابه، أرباب النفوس الطاهرة مادار الدوّار، وطارت الطائرة.

أمّا بعد: فيقول العبد الراجى رحمة ربه القوى أبو الحسنات محمد عبد الحى - تجاوز الله عن ذنبه الجلى والخفى -: إن علم المناظرة علم من أوتيه فقد أوتى خيرًا كثيرًا، ومن لم يتبصّر فيه لم يجد ظهيرًا ولا نصيرًا، وكنتُ قد اشتغلت بقراءة كتبها حضرة من هو مطلع شمس المعقول، مظهر أقمار المنقول، مجمع أنهر الفضل والكمال، ملتقى أبحر العز والجلال، نهر فائق للتحقيق، بحر رائق للتدقيق، وارث ميراث الأنبياء، سالك مسلك الأتقياء، أبى نسبًا، وأستاذى علمًا، مولانا الحافظ محمد عبد الحليم، أيّده الله الكريم، وأفاض فيضه العميم، واطلعت على دقاءها، وكانت الرسالة المنسوبة إلى زبدة المتقدمين عمدة المتأخرين، مولانا القاضى عضد الملة والدين الأيجى، نوّر الله مرقده، ورفعه إلى أعلى عليين، فى علم المناظرة رسالةً موجزةً قد أودع فيها دُرر

الفوائد، وغُرر الفرائد، حوتْ بمقاصد المناظرة، وأحاطت بدقائق المباحثة. فعزمت أن أشرحها شرحا، وأجعله هدية إلى حضرة من هو قمر نجوم الوزارة، نور أنوار السفارة، نهر فائق للامتنان، بحر رائق للإحسان، مَطلع شمس الكمال، منبع الحشمة والجلال، باسط اليدين بالعطية، سالك المسالك البهية، وزير الرياسة النظامية، النوّاب المستطاب معلّى الألقاب، شجاع الدولة مختار الملك، النواب تراب على خان سالار جنک بهادر، اطال الله بقاءه، وأدام على الطالبين فيضانه، وسمّيته بـ

«الهدية المختارية»

فها أنا أشرع في المقصود، والله ولى الخير والجود.

قال المصنف: بسم الله الرحمن الرحيم. أقول: بدأ المصنّف رسالته بالبسملة امتثالا بحديث سيد الكونين صلى الله عليه وعلى آله رب المشرقين، وهو: «كل أمر ذى بال لم يبدأ ببسم الله فهو أبتر» واقتداءً بكلام رب المغربين، وعملا بما شاع بين المؤلفين، بل كأنه[1] وقع عليه إجماع المصنّفين.

إن قيل: كيف لا يمكن الامتثال بالحديث النبوى، إذ لابد من أن يتلفظ أولا بالباء، ثم بالسين وهكذا، والواجب بالحديث تقديم بسم الله كله؟ قلت: المراد من تقديم بسم الله تقديم كله على المقصود، فلا يقدح كون بعض حروفه مقدمًا على البعض فى الامتثال بالحديث، ثم لفظ الباء موضوع لجزئيات الإلصاق، وهو اتصال شيء بشيء مجاز فى غيره من المعانى، والوضع فيه عند المصنف وضع عام للموضوع له الخاص، وهو أن يوضع لفظ الجزئيات مخصوصة بعد لحاظها بأمر كلى عام محيط لها، كأسماء الإشارات، فإن وضع هذا الجزئيات المشار إليه المحسوس بعد تصورها بهذا المفهوم الكلى، ولمّا كان الباء حرفًا دالا على معنى غير مستقل يحتاج فى فهم المعنى إلى ضم ضميمة، احتيج ههنا إلى أن يحذف له متعلق، فقيل: هو أبتدئ، وقيل: هو بدأتُ، وهو قول الكوفيين، والأحسن أن يقدّر العامل مؤخرًا، وإن كان حقه التقديم؛ ليكون اسم الله تعالى مقدّمًا على كل حال، وهو أمرٌ مهمٌ، وليكون ردًا على المشركين على

---

(١) فى هذا إشارة إلى دفع ما يرد على من أقرّ بوقوع الإجماع من أن وقوع الإجماع على الابتداء بالبسملة غير مسلّم. (منه)

الكمال، فإنهم كانوا يبتدئون كلامهم باسم اللات والعُزّى، وكانوا يظنّون تلك الغرانيق العُلى، وإنّ شفاعتهنّ لترتَجى.

فإن قيل: أول آية[١] نزلت على النبى ﷺ: ﴿اقرَأ بِاسْمِ رَبِّكَ﴾ وليس فى ابتداءها اسم الله تعالى، فلو كان تقديمه أمرًا مهمًا لما ترك فى كلام الله تعالى؟ قلت: لمّا كانت أول آيات نزلت كان المقام مقام تقديم الأمر بالقراءة، ولا يضر أهمية تقديم اسم الله تعالى، فإنه وإن كان أهم فى الواقع، لكن وجب تأخيره ههنا لوجود مقتضى تقديم غيره.

وقد يقال: إنما أخّر العامل فى البسملة تقديرا ليفيد الكلام الحصر، لأن تقديم المعلول يفيده. ويرد عليه: أنه لو كان تقديم المعمول مفيدًا للحصر، لوقوع التقديم فى قوله تعالى: ﴿اقرَأ بِاسْمِ رَبِّكَ﴾ إذ كلام الرب أحق برعاية ما يجب رعايته. وأجيب عنه بوجهين: الأول: أن الأمر بالقراءة ههنا أحق بالتقديم. الثانى: أن قوله تعالى: ﴿بِاسْمِ رَبِّكَ﴾ متعلق بإقرأ الثانى، فالتقديم موجود.

وأورد عليه بأنه يلزم حينئذٍ الفصل بين المؤكَّد بالفتح، أعنى إقرأ الأول، والمؤكِّد - بالكسر - أعنى إقرأ الثانى بأجنبى، ودفع بأنه لا تأكيد ههنا، فإن معنى أقرأ الأول وجد القراءة المطلقة، ومعنى أقرأ الثانى أوجد القراءة المقيدة باسم الله تعالى، على أن مثل هذا الإيراد يرد على تقدير تعلق باسم ربك بـ﴿اقْرَأ﴾ الأول أيضًا، فما هو جوابكم[٢] فهو جوابنا.

والاسم أصله عند البصريين سِموٌ، حُذف الواو لمجرد التخفيف بلا قاعدة، وحركة الحرف الأول أيضًا كذلك، فأدخلت همزةُ الوصل فى الأول للإفتتاح، وحرّك الحرف الأخير لاجتماع الساكنين.

إن قيل: كيف يحكم بأن حذف الواو بلا قاعدة مع أن الضمة على الواو ثقيلة، فلم لا يقال: إن حركة الواو نُقلت إلى ما قبلها، فحذفت، فالحذف إنما هو بحسب القاعدة؟ قلت: إذا كان الواو أو الياء فى آخر الكلمة، وكان ما قبله ساكنًا، لا يثقل الضمة أو الكسرة عليه، كما فى دلو وظبى، فادعاء القاعدة باطل، كما هو مصرّح فى

(١) اختلف فى أن أول سورة نزلت هل هى سورة المدثّر أو سورة الفاتحة أو سورة اقرأ، وأما كون آية اقرأ إلى ما لم يعلم أول ما نزل عليه فمتفق عليه، كذا فى الأطول للاسفرائنى رحمه الله. (منه)

(٢) وهو عدم تسليم كونه أجنبيًا؛ لكونه معمولا. (منه سلمه)

كتب أم العلوم[1]. وقيل: حذف آخر السمو كما في يد ودم، فبقى حرفان: أوّلهما متحرك، وثانيهما ساكن فلما حرّك الساكن أسكن المتحرك للاعتدال، فعلى هذا الاسم الأسماء المحذوفة الأعجاز.

وعند الكوفيين أصله وِسْمٌ، حذف الواو لمجرد التخفيف، وعُوّض عنها همزة الوصل، هذا هو المشهور، ويرد عليه أنه لم يوجد تعويض الهمزة عما حذف فى أوائل الأسماء. وقيل: قلبت الواو ألفًا، كما فى أشاح. وقيل: حذف الواو لمجرد التخفيف، واجتلبت همزة الوصل للافتتاح، وعند البعض هو أمر فى الأصل من سما يسمو كـ"ادع"، أو من سمى يسمى كـ"ارمِ"، فجعلت هذه الصيغة خارجة عن الفعل، وأدخلوا عليها الإعراب واللام وغيرهما مما هو من خواص الاسم.

فإن قلت: هل لهذا الخلاف فى أصل الاسم فائدة؟ قلت: نعم، له فائدة، وهى أن من قال: إنه مشتق من السمو بمعنى الارتفاع والعلو يقول: إن الله تعالى لم يزل موسومًا وموصوفًا بالأسماء والصفات قبل وجود الخلق وبعده، ولا يزال كذلك بعد فناءهم، لا تأثير لهم فى أسماءه وصفاته، وهو مشرب السالكين على طريقة أهل السنة والجماعة، ومن ذهب إلى أن أصله وسم، بمعنى العلامة يقول: إن الله لم يكن فى الأزل موسومًا وموصوفًا، فلما خلق الخلق جعلوا له أسماء وصفات، وهو قول الفرق المعتزلة عن مسلك خاتم الرسل الكملة، وهذا أشد خطأ من قولهم بخلق القرآن، وعلى هذا اختلف فى الاسم والمسمى، بل هو عينه أو غيره، والحق أن النزاع لفظى، لأنه إن أريد من الاسم اللفظ الدال على الذات فهو غير المسمى لا محالة، أما ترى إلى أنه قد يتحد مع اختلاف المسمى، كما فى الألفاظ المشتركة، وقد يختلف مع اتحاد المسمى، كما فى الألفاظ المترادفة، وإن أريد بالاسم الصفة، أى المعنى القائم بالموصوف فهوقد يكون غيرًا للمسمى بمعنى المنفك كالخالق، وقد يكون ليس بعين وليس بغير، كالصفات القديمة، وإن أريد به الذات فهو عين المسمى، فالاختلاف فيه ليس من شأن العقلاء.

وقد اختلفوا فيه على أربعة مذاهب: الأول: أن الاسم عين المسمى وعين التسمية، وهو فى غاية البعد. والثانى: أنه غيرهما، وهو المنقول عن الجهمية والكرامية

---

(١) المراد به علم الصرف، وإنما سمّى به لأنه أصل العلوم، ألا ترى أن جاهليه معذورون عن تحصيل العلوم. (منه سلمه)

والمعتزلة، وقال العز بن جماعة: هو الحق، ولعله نظر إلى ظهور الفرق فى الاستعمال اللغوى والعرفى. والثالث: أنه عين المسمى وغير التسمية، لقوله تعالى: ﴿سَبِّح اسْمَ رَبِّكَ الأعْلى﴾ أى نزّه ذاته. والرابع: أنه لا عين ولا غير. قال الإمام الرازى والآمدى: لا يظهر فى هذه المسألة ما يصلح محلا لنزاع العلماء، وقد أوضح حجة الإسلام فى "المقصد الأسنى فى شرح أسماء الله الحسنى" هذا المعنى.

والمراد بالاسم فى البسملة إما الصفة أعم من أن تكون وجودية أو سلبية، ومن أن تكون حقيقية أو إضافية، وإما اللفظ الدال على المسمى، ففيه إشارة إلى أن اسم الله وصفته يجب أن يبتدأ الأمر الخطير به، ويعظم، فما ظنّك بالذات المقدسة، ورمز إلى أن التبرك لا يختص بذاته تعالى، بل يعم أسماءه وصفاته، وأما نفس المسمّى فالإضافة بيانية، وإنما زاد لفظ الاسم على هذا التقدير إشعارًا بأن التبرّك لا يختصّ بلفظ الله، بل يعم جميع أسماءه، وفيه اتباع صريح للحديث الشريف، ودفع وهم حمل هذا القول على اليمين؛ لأن لفظ بالله لا يستعمل إلا فى اليمين، وأما باسم الله فعند القدورى يمين مع النية، وعند محمد رحمه الله يمين مطلقًا، والمختار أنه ليس بيمين لعدم التعارف، كذا فى "مجمع الأنهر شرح ملتقى الأبحر".

ثم الأصل فى همزة الاسم أن تثبت خطأ كغيرها من همزات الوصل، وإنما حذفوها حين إضافته إلى اسم الجلالة خاصة، نصٌ عليه البغوى فى تفسيره لكثرة الاستعمال، وطوّلت الباء فى بسم الله دلالة عليه، وقيل: طوّل الألف على الباء ليكون دالا على سقوط الألف، ولم يحذف فى اقرأ باسم ربك لفقدان كثرة الاستعمال، فلم يطوّل الباء.

والله عرفوه بأنه علم للذات الواجب الوجود المستجمعة لجميع صفات الكمال. إن قيل: هذا التعريف غير مانع لصدقه على الألفاظ الأُخر الموضوعة للذات فى اللغات الأُخر، وأيضًا التعريف يتم بأنه علم للذات الواجبة، وباقى الكلمات مستدركة. قلت: إن هذا التعريف لفظى، وبيان للموضوع له، فلا ضير، فإن التعريف اللفظى جوّزوه بالأعم، وقد اختلفت الفحول فى هذا اللفظ باختلافات، الاختلاف الأول: هل هو علم للذات أم لا؟ فقيل: إنه وصفٌ فى الأصل، غلب استعماله على الله تعالى، وليس

بعَلَم، وقيل: إنه اسم لمفهوم واجب الوجود.

ويرد عليه إنه لو كان كذلك لما أفاد كلمة التوحيد توحيداً بالنظر إلى نفس المعنى، لأن الكلى من حيث هو كلى يحتمل الكثرة، ولا يرد هذا على الفرقة الأولى، لأنهم يقولون بأنه وصف فى الأصل، غلب استعماله عليه تعالى، والوصف وإن كان محتملا للكثرة، لكن لما غلب استعماله عليه أفادت التوحيد.

وقيل: إنه عَلَم، لأنه لابد من لفظ يجرى عليه صفاته، ويدل على ذاته.

إن قيل: ذاته لا يعقلها البشر، فكيف يدل عليها اللفظ؟ قلت: كونه غير معقول البشر بالكنه لا ينافى دلالة اللفظ عليه.

إن قيل: لو كان كذلك لما كان لقوله تعالى: ﴿وَهُوَ اللهُ فِى السَّمَاوَاتِ وَفِى الأَرْضِ﴾ معنى فإن فى كيف يتعلق حينئذٍ بفظ الله. أجاب: عنه جمال الناظرين[1] فى حاشية شرح الجامى للكافية بأنه وإن كان علمًا، لكن روعى فيه معنى الوصفية.

أقول: هذا لا يدفع الإيراد عن الذين قالوا بأنه علم ليس بمشتق فى الأصل أيضًا، ولا معنى للوصفية فيه أصلا.

الاختلاف الثانى فى أنه علم مشتق أو لا؟ فذهب جماعة إلى أنه علم خاص لا اشتقاق له، كأسماء الأعلام من زيد وعمرو وغير ذلك، وهو قول الخليل وسيبويه وأكثر الأصوليين، وهو المختار، نصَّ عليه العينى فى "شرح الهداية". وقيل: إنه مشتق.

الاختلاف الثالث: هل هو علم مرتجل أو غير مرتجل؟ قال العلامة الشامى فى "رد المحتار": إن مختار الجمهور كالإمام أبى حنيفة رحمه الله والشافعى والخليل أنه مرتجل.

الاختلاف الرابع: أى شيء اشتق منه، فقيل: من ألَه أُلوهة، كفتح بمعنى عبد، وقيل: من أَلِه كسمع، بمعنى تحيّر، وقيل: من ألهتُ إلى فلان، بمعنى سكنتُ، وقيل: من اله إذا خاف من أمر نزل عليه، وقيل: من آلهه غيره إذا أجَارَه، وقيل: من اله الفصيلُ بأمه إذا حرص بأمه، وقيل: من وله إذا تحير. ولما كان الله تعالى معبودًا يتحير عقول العباد فى معرفته يسكن قلوب العارفين إليه، وهم يفزعون ويحرصون به تعالى، ويستجيرون منه سمى بالله.

---

(١) المراد منه مولانا جمال بن نصير رحمه الله. (منه)

الاختلاف الخامس: قيل: أصل الله الإله، حذفت الهمزةُ المتوسطة، وعوضت عنها حرف التعريف، وأدغمت اللام فى اللام وجوبًا، ويرد عليه أن اللام فى الأصل موجود، فما معنى التعويض؟ ويجاب بأن معنى التعويض أن اللام جعل عوضًا لازمًا عن الهمزة بعد ما لم يكن لازمًا، وقيل: أصله أله منكرًا، وقيل: أصله لاه مصدر لاه يليه ليها إذا ارتفع. وقيل: إن الألف واللام فيه أصلية غير زائدة، نقل ذلك عن السهيلى وابن العربى، ويرد عليهما أنه لو كان كذلك فينبغى أن يُنوَّن لفظ الجلالة، إذ ليس فيه مانع عن التنوين.

الاختلاف السادس: قيل: إن هذا اللفظ سريانى نقله أبو زيد البلخى. قيل: عبرى، وقيل: عربى، ولهذا اللفظ خواص لا توجد فى غيره. منها: أنه يوصف بسائر الأسماء دون العكس، ومنها: أنهم أجمعوا فيه بين يا للنداء واللام، فقالوا: يا الله، بخلاف غيره، فإن حرف النداء لا يدخل على المعرف باللام بغير فصل. ومنها أنهم خصّصوه بإدخال تاء القسم عليه، فيقال: تالله، ولا يقال: تا الرحمن.

ومنها: أنهم يحذفون حرف النداء فى أوله، ويزيدون ميما مشدّدة فى آخره، فيقولون: اللّهُمّ، ومنها: أنهم يحذفون الحرف الجار ويبقون أثره فى آخره، فيقولون: اللهِ لأفعلن كذا. ومنها: أنهم يحذفون ألف الاسم خطا إذا أضيف إلى اسم الجلالة مع الباء دون غيره.

الرحمن لفظ عربى، وقيل: معرب رخمان بالخاء المعجمة، قاله ثعلب والمبرّد. ثم قيل: إنه علم للذات الواجبة كلفظ الله لعدم إطلاقه على غيره معرفًا كان أو منكرا. وقيل: لا بل هو صفة غلب استعماله عليه تعالى، فلا يجوز إطلاقه على غيره عند أكثر العلماء، بخلاف الرحيم، فإنه يطلق على غيره تعالى، نصَّ عليه الشيخ شهاب الدين أحمد بن يوسف بن محمد بن مسعود بن إبراهيم النحوى فى تفسيره المسمى بـ "الدرر المصون فى علوم الكتاب المكنون" وغيره. فما فى مسير الدائر من أن الرحيم مختص بذاته تعالى فى الاستعمال زلة عن القلم.

وأورد أنه قد وقع إطلاق الرحمن على غيره تعالى فى قول الشاعر لمسيلمة: أنت غيث الورى لا زلتَ رحمانًا.

وأجيب: عنه إما أولا فبما أورده الزمخشري من أن ذلك تعنّت من الشاعر و كفر، فلا يعتد به، قال على القارى: هو غير مستقيم، وثانيًا فيما أوده العز بن جماعة من أن المخصوص به تعالى هو المعرف دون المنكر، وثالثًا: فبان منع إطلاقه على الغير بالمعنى الشرعى، والشاعر أطلقه باعتبار الأصل، فإنه فى الأصل صيغة المبالغة، والمشهور أنه صفة مشبهة.

إن قيل: الصفة المشبهة لا تشتق إلا من اللازم، فكيف يشتق الرحمن من المتعدى؟ قلت: قد تشتق من المتعدى بجعله لازما بنقله إلى فُعل بضم العين، وهذا مطرد فى باب المدح، مثل رفيع الدرجات، وهو غير منصرف عند من يشترط فى سببية الألف والنون الزائدتين انتفاء فعلانة، ومنصرف عند من يشترط وجود فعلى.

إن قيل: هل يظهر لهذا الخلاف فائدة؟ والظاهر أنه مستدرك لا يظهر ثمرته لا فى النظم ولا فى النثر، أما فى النثر فلأنه لا يستعمل هذا اللفظ إلا منادى مبنيا، أو معرفًا باللام، أو مضافا، وأما فى النظم فلأن تنوين غير المنصرف جائز فيه للضرورة. قلت: ثمرته تظهر فى الأحكام الشرعية وإن لم تظهر فى الأحكام اللفظية، كما إذا حلف رجل والله لا أتكلم بلفظ غير منصرف، ثم تكلمه بالرحمن، فإن كان غير منصرف يحنث، وإلا فلا.

والرحيم قيل: إنه صفة مشبهة كالعليم، وقيل: إنه صيغة المبالغة نقل ذلك عن غير واحد، واختلف العلماء فى أن الرحمن والرحيم متحدان معنى، أو مختلفان، فقيل: إنهما بمعنى واحد. إن قيل: فما السر فى تقديم الرحمن على الرحيم فى البسملة حينئذٍ؟ قلت: لما كان زائدا بناء قدم لفظا، وقيل: فرق بينهما، فالرحيم بمعنى ذى الرحمة، والرحمن بمعنى كثير الرحمة، فإن زيادة البناء تدل على زيادة المعنى، كما فى كبار وكبّار، والكثرة فيه قد تعتبر باعتبار كمية أفراد الرحمة، وذلك باعتبار المرحومين، فعلى هذا يقال: رحمن الدنيا والآخرة، ورحيم الآخرة، فيعم الأول المؤمن والكافر، والثانى يخص بالمؤمن، وقد تعتبر باعتبار كيفية النعم من جلالتها ودنائتها، فعلى هذا يقال: يا رحمن الآخرة، ورحيم الدنيا، لأن نعم الدنيا حقيرة، ونعم الآخرة جليلة.

فائدة :

اختلف فى التسمية، فذهب قراء مكة وأكثر فقهاء الحجاز إلى أنها آية من الفاتحة لا من سائر السور، وإنما كتب فى أوائل السور تبركًا، وذهب جماعة إلى أنها جزء من كل سورة إلا سورة التوبة، وهو مذهب الشافعى والثورى وابن المبارك، وذهب قراء المدينة[١] والبصرة وفقهاء الكوفة إلى أنها ليست بآية، لا من الفاتحة ولا من سائر السور، إلا ما فى سورة النمل، كذا فى "معالم التنزيل"، ولقد شرحنا المقام، وحققنا المرام بالتحقيق، وقد بقى بعد خبايا فى الزوايا، ذكرها ههنا ليس بحقيق.

ولما فرغ المصنّف رحمه الله عن البسملة توجه إلى الحمدلة، فقال: لك الحمد لئلا يكون كتابه بتركه أقطع، وليكون العمل على الإجماع الفعلى الواقع بين أكثر أرباب التصانيف، وليكون كتابه موافقًا لكتاب الله تعالى، ومن لم يصدر كتابه بحمد الله تعالى فله وجوه: الأول: أن المراد بالابتداء بالحمد لله المأمور به فى الحديث ذكر الله مطلقًا، فقد ورد فى رواية[٢] أخرى بذكر الله، فلما ذكروا التسمية ذكروا التحميد، وامتثلوا بالحديثين.

الثانى: أن حديث التحميد محمول على الابتداء، وإن كان لسانيا فيجوز أنهم قد حمدوا الله تعالى بألسنتهم، وإنما لم يجعلوه جزء لكتبهم هضمًا لنفسهم.

الثالث: أن حديث التحميد وإن رواه جماعة لكنه ليس على شرط البخارى، فليس بذاك، كذا فى بعض شروح البخارى.

الرابع: أن حديث التحميد منسوخ بما روى أنه كتب النبى ﷺ فى الحديبية: بسم الله الرحمن الرحيم، هذا ما صالح عليه محمد رسول الله . . . إلخ، فلو لم يكن منسوخًا لما تركه، كذا قيل.

الخامس: أن حديث التحميد محمول على ابتداء الخطب.

---

(١) هذا هو مذهب أصحابنا المتقدمين، والذى صححه المتأخرون هو أنها آية من القرآن مطلقًا، لكن لا من الفاتحة ولا من سورة من السور، ولم يقل فيه أبو حنيفة بشىء. (منه سلمه)

(٢) فقد روى أبوداود والنسائى فى عمل اليوم والليلة كل كلام لا يبدأ فيه بحمد الله فهو أجذم، ولفظ ابن ماجة: «كل أمر ذى بال لا يبدأ فيه بالحمد لله فهو أقطع»، وروى الرهاوى فى "أربعينه"، وحسّنه ابن الصلاح بلفظ: «كل أمر ذى بال لا يبدأ فيه بذكر الله فهو أقطع». (منه)

السادس: أن فيه متابعة لأول آية نزلت على النبى ﷺ، إذ ليس فى ابتداءها الحمد.

السابع: أن فى ترك الحمد عجزا متابعة لقول النبى ﷺ: «لا أحصى ثناء عليك، أنت كما أثنيت على نفسك».

الثامن: أن فيه عجزا عن الحمد، والعجز عن الحمد أيضا حمد، فإن حقيقة الحمد عند الصوفية على ما فى "شرح فصوص الحكم" وغيره إظهار الصفات الكمالية للمحمود، وهو بالفعل أقوى منه بالقول، لأن دلالة الفعل عقلية لا يتصور التخلف فيها، ودلالة القول وضعية، يمكن فيها التخلف، ولذا قال سيدنا أبو بكر رضى الله عنه: "العجز عن درك الإدراك إدراك".

فإن قلت: كيف يمكن الاقتداء بحديث الحمد وحديث التسمية، لوقوع التعارض بينهما؟ قلت: لا تعارض بينهما، فإن الابتداء فى حديث التسمية حقيقى، وهو ابتداء الشىء بالنسبة إلى جميع ما سواه، وفى حديث التحميد محمول على الإضافى. وهو تقديم الشىء بالنسبة إلى البعض، أو على العرفى، وهو التقديم على المقصود. ولو سلّمنا أن المراد بهما التقديم المتصل بالمقصود فنقول: المراد بحمد الله فى حديث التحميد ذكر الله تعالى مطلقًا، ولو فى ضمن التسمية.

إن قيل: إنما يستقيم هذا لو كان لفظ الحديث بحمد الله، وأما إذا كان بالحمد لله، كما فى رواية، فلا. قلت: لا يكون المراد منه خصوص هذا اللفظ، بل كل ما يؤدى مودّاه، وهو ذكر الله ولو فى ضمن التسمية.

ولو سلّمنا أن المراد بلفظ الحديث هو هو لا ذكر الله تعالى مطلقًا، فنقول: إن الباء فى الحديثين للاستعانة، واستعانة شىء بشىء لا ينافى استعانته بشىء آخر. إن قيل: الاستعانة بالشىء تنافى الاستعانة بشىء آخر فى ذلك الآن ضرورة. قلت: لا تسلم أن الاستعانة بالشىء تكون فى الآن بحسب حتى يلزم التنافى، بل الاستعانة بالشىء تستمر إلى تمام الشىء، فأنّى المنافاة، وإنما خاطب المصنف الذات المقدسّة بكاف الخطاب لوجوه، منها: الرعاية[1] لبراعة الاستهلال؛ لأن مدار البحث والمناظرة المخاطبة بين

(١) فى إيراد هذا اللفظ إشارة إلى أن ليس ههنا براعة الاستهلال حقيقة. (منه سلمه)

الخصمين، ومنها: التنبيه على مضمون الكلام المجيد ﴿وَنَحنُ أقْرَبُ إلَيهِ مِنْ حَبْلِ الْوَرِيدِ﴾ ومنها: الإشارة إلى أنه تعالى عالم ردًا على ما ذهب إليه طائفة من الحكماء الملحدين، تعالى الله عمّا يصفون من أنه تعالى ليس بعالم بشيء، لأنه لا يعلم ذاته، فكيف يعلم غيره، أما أنه لا يعلم ذاته فلأن العلم إضافة بين العالم والمعلوم، فلابد من تغاير المتنسبين، وهو هنا منتف، ولعلمي كيف يثبتون الجهل له تعالى مع وقوع العجائب والغرائب فى عالم الوجود، وهذا يدل دلالة واضحة على علم صانعه.

أقول: وليستفسر[1] السائل منهم: هل تعلمون نفوسكم أم لا؟ فإن قالوا: نعم، فليقل لهم: أخطأتم، فإن العلم إضافة بين المتنسبين، وهو ههنا منتف. وإن قالوا: لا. فليقل له: فلا تعلمون إذًا شيئًا من الأشياء، لأن ما لا يعلم ذاته كيف يعلم غيره، فكيف تحكمون بأنه تعالى ليس بعالم.

ومنها: المتابعة لما ورد فى الحديث: «الإحسان أن تعبد الله كأنّك تراه» رواه الترمذى وغيره فى حديث طويل، إذ الحمد أيضًا عبادة، بل هو أبهى العبادات وأسناها، وأكمل الطاعات وأزكاها، ومنها الإيماء إلى أن مقام الحامد بعد التسمية مقام الحضور والمشاهدة. ومنها: الجرى على ما ناسب المقام، فإنه لما وصف الله تعالى فى البسملة بأنه مستحق لجميع صفات الكمال فى الحال والمآل، ناسب أن يخاطب ذا الجلال. ومنها: التلويح إلى أن اللائق بحال الحامد الواصف أن يعلم المحمود أولا حاضرًا مشاهدًا، ثم يحمده، ومنها: الرمز إلى أنه تعالى لذاته يستحق الحمد.

إن قيل: استحقاقه الحمد لذاته مع عزل النظر عن جميع الصفات لا يعقل؟ قلت: المراد إن ذاته مستحقة من غير مدخلية صفة من الصفات. إن قيل: هذا الأمر يحصل من الحمد لله أيضًا؛ لأنه علم للذات، قلت: هب لكن حصوله بالخطاب أظهر، ومنها: الاتباع لخطاب النبى ﷺ «لا أحصى ثناء عليك أنت كما أثنيت على نفسك». ومنها: الإعلام إلى جواز إضافة القرب إلى الله تعالى شرعًا. ومنها: الإيذان بأن الحمد وقع على الوجه الأتم. ومنها: الجرى على صنعته الالتفات؛ لأنه جعل الله تعالى فى البسملة غائبًا.

---

(١) وبوجه آخر: هل يوجد الجهل لنفسه فى الواجب أم لا، فإن قالوا: نعم، قل له: الجهل أيضًا نسبة فكيف يوجد بين الشيء ونفسه، وإن قالوا: الأقل له ارتفاع النقيضين محال. (منه سلمه)

ومنها ما أقول: إنه إنما خاطبه ليلتفت الله تعالى إليه التفاتًا تامًا جديدًا فى وقت الحمد، فيوجد الاستلذاذ بالحمد، وإنما خالف السلف فى جملة الحمد، لأن كل جديد لذيذ، أو للهضم بأن رسالته من حيث أنها رسالته ليست كرسائل السلف حتى يصدر على طريقتهم.

أقول: أو لينبّه من ينظرها من البدو على أنه كتاب غريب، كما أن عنوانه بطرز عجيب، وإنما قدم الخبر على المبتدأ لوجوه: منها: ما يستفاد من كلام الشارح التبريزى[1] رحمه الله فى بيان وجه الخطاب، ولأن اللائق بحال الحامد أن يلاحظ المحمود أولا حاضراً مشاهدا، ثم يحمده واستبان منه وجه تقديم قوله لكنه على الحمد، وإن كان المقام لكونه مقام الحمد يقتضى تقديمه -انتهى-.

ويرد عليه إيرادان: الأول: أنه ماذا أريد بقوله أولا؟ إن أراد قبل الشروع فى الحمد فلا يظهر منه، وجه تقديم الخبر، لأن لك أيضًا جزء من الحمد الذى هو قوله لك الحمد، فتقديمه لا يفيد اللائق بحال الواصف، وإن أراد قبل الفراغ من الحمد، فلا يظهر أيضًا، لأنه لو أخّره يحصل ما هو اللائق أيضًا، كما لا يخفى.

الثانى: أن قوله: وإن كان المقام . . . اهـ ليس بصحيح، إذ كون المقام الحمد، لا يقتضى تقديم لفظ الحمد على لفظ لك، وإنما يلزم هذا لو كان الحمد مجرد لفظ الحمد، وليس كذلك، إذ الحمد مجموع قوله لك الحمد، وأجاب عن الإيراد الأول المحشى الأردبيلى رحمه الله[2] بأنه يمكن أن يقال: مفهوم الحمد لكونه صادقًا على قوله لك الحمد بمنزلة المجموع، فالتقديم عليه كالتقديم على المجموع، والتأخير عنه كالتأخير عن المجموع -انتهى-.

أقول: صدق مفهوم الحمد على قوله: لك الحمد إنما يستلزم كون لك الحمد حمدًا، ولا يثبت منه كون لفظ الحمد فقط حمدًا، وإنما يثبت لو صدق مفهوم الحمد على لفظ الحمد، وليس كذلك؟

وأجيب عن الإيراد الثانى بأن الحمد وإن كان مجموع قوله: لك الحمد، لكن

---

(١) المراد به الشارح الملا محمد الحنفى التبريزى. (منه)

(٢) المراد به أبو الفتح السعيدى الأردبيلى محشى شرح الحنفى. (منه)

للفظ الحمد كثرة مدخل بالنسبة إلى المجموع، وإن كان الحمد ولك جزئين للحمد، فناسب تقديم لفظ "الحمد" على "لك" بهذا السبب.

ومنها: أن الخبر مشتمل على الخطاب الدال على الذات الواجبة، والمبدأ دال على وصفه، والذات مقدمة على الصفات، فقدم ما هو مشتمل عليها، ومنها: التعظيم لذات البارى تعالى، ومنها: التشويق إلى المسند إليه، ومنها: التأكيد للاختصاص المستفاد من لام لك، فإن تقديم الخبر يفيد القصر، وذلك لأن المفيد الأول له اللام الجارة فى قوله: لك، والثانى: تقديم الخبر على المبتدأ، فتقديم الخبر تأكيد للاختصاص الحاصل من اللام الجارة.

إن قيل: تقديم الخبر يفيد قصر المبتدأ أعنى الحمد على الخبر، أعنى لك. واللام يفيد اختصاص المبتدأ بمجرورها، وهو كاف الخطاب، فاختلف المضمونان. فكيف الحكم بالتأكيد؟

قلت: إذا ثبت قصر المسند إليه على الخبر بتقديم الخبر ثبت قصره للمجرور أيضًا، فبهذا الاعتبار يكون تأكيدًا.

إن قيل: المؤكد اسم المفعول لابد أن يكون قبل المؤكد اسم الفاعل، وههنا إفادة اللام الاختصاص، وإفادة تقديم الخبر فى مرتبة، فكيف يكون أحدهما تأكيدًا للآخر؟

قلت: تلفظ اللام الجارة مقدم على تلفظ مجموع لك البتة، فإفادة الأول أقدم من إفادة الثانى للاختصاص، فصح كون الثانى تأكيدًا للأول.

إن قيل: التأكيد على قسمين: أحدهما: لفظى، وهو بتكرير المؤكد، وثانيهما: معنوى، وهو يكون بالألفاظ المعدودة، وفى هذا المقام كلاهما منتفيان؟ قلت: المراد من التأكيد ههنا المعنى اللغوى، فانقطع الإيراد، ومنها أن الحمد كأنه نسبة بين المحمود والحامد، فلابد أن يقدم الدال على المحمود الذى هو كاف الخطاب. ثم اللام فى قوله: لك إما للملك، نحو المال لزيد، أو للاستحقاق أو للاختصاص، وفى قوله: الحمد إما للجنس أو للاستغراق أو للعهد، وتحقيق المرام: أن لام الملك لام يفيد مملوكية ما قبلها لما بعدها، ولام الاستحقاق لام يفيد أن ما بعدها مستحق لما قبلها، ولام الاختصاص لام يفيد اختصاص ما قبلها بما بعدها، ولام الجنس لام يدل على جنس مدخولها، ولام

الاستغراق لام يدل على جميع أفراد مدخولها، ولام العهد لام يدل على بعض أفراده المعينة.

إذا عرفت هذا فاعلم أن لام الملك مع لام الجنس لا يفيد الحصر، فليس معنى قوله: المال لزيد أن المال منحصر ملكيته في زيد، إذ الجنس يوجد بوجود فرد أيضًا، فكان المعنى مملوكية جنسه لزيد، وهو لا ينافي عدم مملوكية جنسه في ضمن فرد آخر، ومع لام الاستغراق يفيد الحصر، ويكون المعنى حينئذٍ جميع أفراد المال مملوك لزيد وهو لا ينافي مملوكية بعض الأموال لغيره ينافي هذا المعنى، ومع لام العهد أيضًا لا يفيده، إذ يكون المعنى حينئذٍ بعضُ أفراد المال المعينة مملوك لزيد وهو لا ينافي و هو لا ينافي مملوكية بعض الأفراد الأخر لغيره، وإن لام الاستحقاق مع لام الجنس، ولام العهد لا يغيد الحصر أيضًا؛ إذ استحقاق شخص لجنس شيء، أو بعض أفراده المعينة لا ينافي استحقاق شخص آخر للأفراد الأخر، أو لجنسه في ضمن الأفراد الأخر، ومع لام الا ستغراق لا يفيده أيضًا، إذ استحقاقك لجميع أفراد شيء لا ينافي استحقاقنا لجميع أفراده، كما لا يخفى.

وإن لام الاختصاص مع لام الجنس والاستغراق مفيد للحصر، أما بلام الاستغراق فظاهر، وأما بلام الجنس فلأن اختصاص جنس شيء لشخص منافٍ لوجوه في غيره، إذ اختصاص شيء بشيء أن لا يوجد إلا به، فوجوده في آخر ينافيه، ومع لام العهد لا إذا اختصاص بعض أفراد الشيء بشخص لا ينافي وجود بعض الأفراد في الآخر، وبعد ذلك نقول: لله در المصنف حيث لفظه بجملة الحمد بحيث تفيد الحصر، أما إذا كان لام قوله: لك للملك مع كون لام الحمد للاستغراق، أو كان للاختصاص مع كون لام المبتدأ للجنس، أو الاستغراق فظاهر، كما شرحناه.

وأما في الصور الباقية فاجتماع اللامين وإن لم يكن مفيدًا للحصر، لكن تقديم الخبر على المبتدأ مفيد له على ما قال في "تلخيص المفتاح" في بيان أحوال المسند: وأما تقديمه فتخصيصه بالمسند إليه، وفسّره المحقق سعد الملة والدين التفتازاني بقوله: أي لقصر المسند إليه على المسند -انتهى-.

فإن قلت: كيف يصح ههنا القصر لعدم صحة الحصر، فإن الحمد للعباد أيضًا

ثابت ملكه واستحقاقه؟ قلت: وجود حمد أيّ حمد كان للعبد إنما هو بإعطاء الله تعالى للمحمود صفة من الصفات الحميدة الدينية أو الدنيوية، فحمد العبد فى الواقع هو حمد الله تعالى، فبهذا الاعتبار رجع حمد العباد إليه تعالى، وهذا الحصر يستقيم على مذهب المعتزلة القائلين بأن خالق أفعال العباد العباد، وأيضًا لأن الخلق وإن كان من العباد عندهم، لكنهم يقولون بأن التمكين على هذا الخلق ليس إلا من الله تعالى، فرجع حمد البشر إليه تعالى بهذا الاعتبار، وصح الحصر.

أقول: فما قال بعض[1] المتقدمين فى شرحه للفرائض "السراجية": الألف واللام للجنس عند أهل السنة، خلافًا للمعتزلة، فإنها للعهد عندهم، وهو مبنى على مسألة خلق الأفعال -انتهى- سخيف جدًا، لأن كون اللام للجنس بل للاستغراق أيضًا لا ينافى مشربهم فى خلق الأفعال، قال العلامة العينى فى "شرح الهداية": الأصح أن هذه مسألة ابتدائية مبنية على الخلاف فى معنى اللام لا بنائيّة على الخلق فى الأفعال -انتهى.

واختلفوا فى أولوية لام الجنس أو الاستغراق من بين أقسام لام التعريف، فقيل: الاستغراقى أولى، لإفادته ثبوت جميع أفراد مدخولها، وقيل: الجنسى أولى، كما قال ابن عابدين الشامى فى "رد المحتار"، اختار فى "الكشاف" الجنس، لأن الصيغة بجوهرها تدل على اختصاص جنس المحامد له تعالى، ويلزم منه اختصاص كل فرد، إذ لو خرج منه فرد لخرج الجنس تبعًا له لتحققه فى كل فرد، فيكون جميع الأفراد ثابتًا له تعالى بطريق برهانى، وهو أقوى من إثباته ابتداء، فلا حاجة إلى أن يلاحظ الشمول والإحاطة -انتهى-.

وقال التفتازانى فى "المطول" بعد تحرير ما يدل على أنّ صاحب "الكشاف" المعتزلى أيضًا قائل باختصاص جميع المحامد له تعالى، وبهذا يظهر أن ما ذهب إليه من أن اللام فى الحمد لتعريف الجنس دون الاستغراق كما توهمه كثير من الناس، مبنيًا على أن أفعال العباد عندهم ليست مخلوقة لله تعالى، فلا يكون جميع المحامد راجعة إليه، بل على أن الحمد من المصادر السادَّة مسد الفعل، وأصله النصب، والعدول إلى الرفع للدلالة على الدوام والثبات، والفعل إنما يدل على الحقيقة دون الاستغراق، فكذا ما

(١) المراد به مولانا محمد بن أبى بكر البخارى. (منه)

ينوب منابه.

وفيه نظر، لأن النائب مناب الفعل إنما هو المصدر النكرة، مثل سلام عليكم، وحينئذٍ لا مانع من أن يدخل فيه اللام ويقصد به الاستغراق، فالأولى أن كونه للجنس مبنى على أنه المبتادر إلى الفهم الشائع فى الاستعمال، لا سيما فى المصادر عند خفاء قرائن الاستغراق، أو على أن اللام لا يفيد سوى التعريف، والاسم لا يدل إلا على مسماه، فإذن لا يكون ثمه استغراق -انتهى-.

أقول: ومن ههنا يظهر لك أن جميع المعتزلة ليسوا بقائلين للعهد، بل بعضهم كالزمخشرى اختاروا الجنس، واختلف فى تفسير الحمد اللغوى، فقيل: إن الحمد والمدح مترادفان، وقيل: المدح أعم من الحمد، وهو المشهور، فلنا أن نشرح كل مشرب ثم نُحق الحق، ونُبطل الباطل، ولو كره المعاندون، فاستمع.

إن الجمهور القائلين بأعمّية المدح عن الحمد عرفوا المدح بأنه وصف باللسان فقط بالجميل الاختيارى للممدوح، كعلم زيداً ولا كشجاعة زيد نعمة كان من الممدوح إلى المادح أو لا، كحسنه، والحمد بأنه وصف باللسان بالجميل الاختيارى نعمة كان أو غيرها على جهة التعظيم الظاهرى والباطنى، فقيد اللسان فى التعريفين يخرج الشكر اللغوى والعرفى من تعريفى الحمد والمدح على ما ستقف على تعريفهما.

وقيد على جهة التعظيم . . . اهـ، يخرج الاستهزاء، لأنه وإن كان على جهة التعظيم الظاهرى، لكنه ليس على جهة التعظيم الباطنى، ومن ههنا يظهر أن معنى على جهة التعظيم على قصد التعظيم الظاهرى والباطنى بأن يكون الحامد قاصداً لهما، أو على وجه التعظيم الظاهرى والباطنى بمعنى أن يكون التعظيم الظاهرى والباطنى علتين للحمد، وكلا الأمرين معدومان فى السخرية، فكان القول على جهة التعظيم الظاهرى والباطنى مخرجاً لها، لأنا فسر به الفاصل اليزدى[١] بقوله: أى على طرزه وطريقته، لأن الاستهزاء أيضاً يكون على طرز التعظيم كالظاهرى والباطنى، وقال شريف المحققين[٢] فى بعض تصانيفه: لا حاجة إلى هذا القيد احترازاً عن الاستهزاء، لأنه ليس بثناء

---

(١) أى الملا عبد الله اليزدى، قال فى حواشيه على "شرح التهذيب الجلالى". (منه)

(٢) المراد منه مولانا سيد الشريف الجرجانى، قاله فى "شرح إيسا غوجى". (منه)

حقيقة، إذ الثناء إنما هو بقصد المعنى لا بمجرد التلفظ.

أقول: فيه أن الدلالة الالتزامية مهجورة فى التعريفات، فيحتاج إلى هذا القيد قطعًا، ولا يخرج به محامد الشعراء المبالغين فى الحمد، فإنه يتحقق التعظيم الظاهرى والباطنى، وإن لم يتحقق اعتقادهم بمضامين الأشعار، وأفاد جدّ جدى وأستاذ أستاذى نوّر الله مضجعه[١] ما حاصله: أنه يرد عليه أنه صرّح السيد الشريف فى حواشى "شرح المطالع" بأنه إذا عرى الحمد عن الاعتقاد كان استهزاء، فمحامد الشعراء الغير المطابقة لاعتقادهم ليست بمحامد. والجواب عنه: أن مراد المصرح أنه إذا عرى الحمد عن اعتقاد كونه محمودًا كان سخرية، وهذا ليس بمنافٍ للمقام.

وأورد على تعريف الحمد المذكور بوجوه: منها ما أورده المحقق القراباغى رحمه الله[٢]، وهو أنه لزم من التعريف المذكور أن الحمد قول خاص، لأنه وصف باللسان، فيلزم أن يصدق المقول على المحمود، لأن صدق المبدأ على المبدأ يستلزم صدق المشتق على المشتق، ألا ترى أنا الجلوس يصدق على القعود، فيصدق الجالس على القاعد، واللازم باطل، لأن المقول إنما هو اللفظ، والمحمود إنما هو الذات.

وأجيب عنه بوجوه: الأول: ما أورده السيد الهروى رحمه الله[٣] بأنه ما ذا أريد من قول المورد الحمد قول خاص، إن أريد الاتحاد بحسب المفهوم فهو بين الفساد، وإن أريد الاتحاد بحسب المصداق فمسلم، لكن قوله: صدق المبدء على المبدء يستلزم صدق المشتق على المشتق إن كان كلية فمم، وإنما يكون كذلك إذا كان بين المبدئين ترادف بحسب المفهوم، كما فى المثال، وإن كان جزئية فلا يضرنا.

الثانى: ما أفاده جد جد جدى وأستاذ أستاذى كمال المدققين نوّر الله مرقده[٤] أن الحمد فى العرف يطلق على معنيين، التكلم ونفس الجملة الثنائية، وكذا القول يطلق

---

(١) المراد منه مولانا محمد ظهور الله رح، أفاده فى حواشيه المتعلقة بـ "الحواشى الزاهدية" المتعلقة بـ "شرح التهذيب الجلالى". (منه)

(٢) المراد به مولانا يوسف كوسج، أورده فى حاشيته على شرح التهذيب الجلالى. (منه)

(٣) المراد به مولانا السيد الزاهد الهروى الكابلى محشى شرح التهذيب الجلالى. (منه)

(٤) المراد به مولانا كمال الملة والدين رحمه الله، أجاب به فى حاشيته المتعلقة بـ "الحواشى الزاهدية" المتعلقة بـ "شرح التهذيب الجلالى". (منه)

على معنيين، التكلم والألفاظ، فإن أريد بالحمد والقول المعنيان الأولان، فلا استحالة فى صدق المحمود على المقول، إذ المحمود حينئذٍ عبارة عما يتعلق به التكلم بالجملة الثنائية، والمقول عما يتعلق به التكلم، وإن هما إلا الألفاظ، وكذا إذا أريد بهما المعنيان الأخيران، لأن المحمود حينئذٍ عبارة عما يتعلق الجملة الثنائية، والمفعول عما يتعلق به الألفاظ ما هما إلا ذات المحمود.

والحاصل: أن الإيراد إنما نشأ من أخذ المحمود بالمعنى الثانى، والقول بالمعنى الأول، فهو مغالطة بحسب اشتراك الاسم.

الثالث: أن معنى الحمد قول خاص قول بالجميل، فمشتقة المقول عليه الجميل وهو صادق على المحمود لا المقول المطلق، حتى يرد عليه ما أورد، فما لزم ليس بمحال، وما هو محال ليس بلازم.

الرابع: أنه سلمنا أن مشتقه المقول المطلق، لكن معنى صدق المبدء على المبدء يستلزم صدق المشتق على المشتق، إن تصادق المبدئين يستلزم تصادق المشتقين على نهج واحد، والمحمود يصدق على الذات بمعنى أنه يقال له: الحمد، فكذلك يصدق عليه المقول بمعنى أنه يقال له القول، فقول المورد واللازم باطل باطل، وله جوابات أخرى لا نذكرها مخافة التطويل.

ومنها: أنه يخرج من التعريف المذكور حمد الواجب لذاته وللمتقين، لأن الواجب منزّه عن اللسان، فلا يكون التعريف جامعًا، ويجاب عنه بوجوه: الأول إن إطلاق الحمد على وصف الله تعالى مجاز عن إظهار الصفات الكاملة، الثانى: أن التعريف لحمد العباد. الثالث: أن التعريف لفظى، وهو جائز بالأخص، كما أنه جائز بالأعم.

أقول: وقد نصّ على جواز التعريف اللفظى بالأخص والأعم كليهما السيد الشريف فى بعض تصانيفه، فما قال السيد الهروى[١] فى منهيات حاشية المتعلقة بشرح المواقف جوزوا التعريف اللفظى بالأعم، ولم يجوّزوه بالأخص، فلعل وجهه أن الأخص فرد للأعم، وهو شامل له دون العكس -انتهى- لا صحة له، كما لا يخفى.

(١) المراد به مولانا السيد الزاهد الهروى رحمه الله. (منه)

الرابع : أن ذكر اللسان كناية عن كونه من جنس الكلام .

الخامس : أن التخصيص باللسان إضافى بالنسبة إلى الجنان والأركان، فلا يقع فيه براءته تعالى عنه .

السادس : أن المراد من اللسان بأنه يحمد الحامد، سواء كان لسانًا عرفيًا أو غير ذلك .

أقول : لا يخلو شيء من هذه الجوابات من التكلف، لكن الجواب الرابع أقرب إلى الصواب . والسادس أحرى، وما سواه أخزى، فعليك بالتأمل الصادق، ومنها : أنه بقيد الاختيارى يخرج حمدنا له تعالى على صفاته، لأن صفاته ليست باختيارية له تعالى، وإلا لزم حدوثها كما برهن عليه فى موضعه .

والجواب عنه بوجوه :

الأول : أنه حمد مجازى على طبق مامر .

الثانى : أن الحمد على صفات الله تعالى إنما هو باعتبار ما يصدر منه من النعم، وهى اختيارية له، فكانت الصفات اختيارية باعتبار اللوازم .

الثالث : أن ذات الواجب عزّ مجده لما كانت كافية فى ثبوت الصفات بمعنى أنه لا يحتاج فى ثبوتها له إلى الواسطة، وجعلت بمنزلة الاختيارية، فهى اختيارية حكمًا، وإن لم تكن اختيارية حقيقة، وللإشارة إلى هذا الدفع زاد بعض الفضلاء فى "شرح الرسالة الشريفية" لفظ حقيقة أو حكمًا بعد لفظ الاختيارى .

الرابع : أن التعريف للحمد الذى يكون المحمود فيه عبدًا على طبق ما مر .

الخامس : أن المراد بالجميل الاختيارى ما صدر عن الفاعل المختار فى أفعاله، وإن لم يكن الفعل بعينه اختياريًا للمحمود .

أقول : أن صرائح القوم فى عدة مواضع تدل على خلاف ذلك، فتفكر فيه فإنه بالتفكر حقيق، لأنه أمر دقيق، وأما القائلون بتساوى الحمد والمدح، فافترقوا فرقتين، فقال بعضهم : إن الجميل فى المدح أيضًا مقيد بالاختيارى، كما أنه مقيد فى الحمد به، وسندهم أن الوصف بالفعل الغير الاختيارى للمدوح أمر غير معقول .

فإن قلت : يقال مدحت اللؤلؤ على صفاءها، ولا يقال : حمدتها، وهذا يدل على

خلاف ما راموا. قلت: هذا المثال ليس من محاورات العرب، فلا يعبأ به، قال بعضهم: إن الجميل فى الحمد أيضًا ليس بمقيد بالاختيارى، كما أنه فى المدح ليس بمقيد به، لكن يجب أن يكون المحمود عليه فى الحمد اختياريًا، والممدوح عليه فى المدح يعم.

واختلف فى تفسير المحمود عليه، فقيل: أن المحمود عليه ما كان مدخولا لكلمة على، فبينه وبين المحمود به الذى هو عبارة عن وصف حسن مسند إلى المحمود عموم وخصوص مطلقًا، لأن ما كان مدخولا لكلمة على فى الكلام يكون وصفًا حسنًا مسندًا إليه، ولا عكس كليا، لجواز أن يدخل على الوصف الحسن المسند إليه لفظ الباء، كما يقال: حمدته بحسنه، وقيل: المحمود عليه هو الباعث على الحمد فبينه وبين المحمود به عموم وخصوص من وجه، لأنه لو أعطى زيد بكرًا عشرة دراهم مثلا، وحمده بكر بالإعطاء اجتمعا، وإن حمده بعلمه فافترقا، لأن الباعث على الحمد فى هذه الصورة هو الإعطاء والمحمود به هو العلم، واختار السيد[1] الهروى الاتحاد الذاتى بينهما، ففسر المحمود به بأنه وصف حسن مسند إلى المحمود، والمحمود عليه بأنه وصف حسن متصف به المحمود، فالوصف الحسن للمحمود من حيث إسناد الحامد إياه إليه، يسمى محمودًا به، ومن حيث أنه يتصف به المحمود، سواء كان بحسب نفس الأمر أو بحسب ادعاء المدعى يسمى محمودًا عليه.

ثم اعترض على القائلين بترادف الحمد والمدح بعموم الجميل فيهما بأنه لما كان المحمود به والمحمود عليه متحدين بالذات، فكيف يتصور اختيارية أحدهما دون الآخر، فلا يصح فرقهم بين الحمد والمدح بما ذكروه.

قال بحر العلوم نوّر الله مرقده[2]: لا يرى هذا العبد الضعيف فى تغيير اصطلاحهم فائدة سوى التخبّط فى مذاهبهم -انتهى-.

ومستند هذا البعض فى ذلك قوله تعالى خطابًا لنبيه ﷺ: ﴿عَسَى أَنْ يَبْعَثَكَ رَبُّكَ مَقَامًا مَحْمُودًا﴾ إذ الجميل ليس باختيارى للمقام، فتوصيفه بالمحمود شاهد عدل على أن الجميل ليس مقيدًا بالاختيارى فى الحمد.

(١) المراد به مولانا السيد الزاهد الهروى. (منه)

(٢) المراد به مولانا محمد عبد العلى قدس سره. (منه)

فإن قلت: إن توصيفه بالمحمود ليس بناطق به، إذ يجوز أن يكون هذا من قبيل توصيف الكتاب بالحكيم، أى توصيف الشيء بوصف صاحبه.

قلت: إن الحمل على هذا ليس بأحسن، لا لأن المجاز أمر قبيح فى نفسه، لأن كثيرا ما تكلم الله تعالى بالمجاز مع قدرته على الحقيقة، فلو كان التكلم بالمجاز أمرًا قبيحًا لما باشر الله تعالى به، إذ مباشرة القبيح أمر قبيح، وإن لم يكن[1] خلقه قبيحًا، كما هو مذهبنا، بل لأنه صرف عن الظاهر بلا قرينة.

أقول: معنى قوله تعالى: ﴿مَحْمُودًا﴾ أى مقامًا محمودًا فيه، كما أشار إليه المفسرون، لا أن ذلك المقام نفسه محمود، حتى يكون مستندًا لهم، فهو خارج عن البحث، هذا كله تحقيق الحمد اللغوى، وأما الحمد العرفى فهو فعل الفاعل المنبئ عن تعظيم المنعم؛ لكونه منعما أعم من أن يكون باللسان أو بالأركان أو بالجنان، وهذا هو الشكر اللغوى، وأما الشكر العرفى فهو صرف العبد جميع ما أنعم عليه المعبود من السمع والبصر والعقل وغير ذلك إلى ما خلق لأجله، فالنسبة بين الحمد اللغوى بالتعريف المشهور والحمد العرفى عموم وخصوص من وجه، فإنهما يجتمعان فى ما إذا كان الثناء باللسان مقابلا للنعمة، ويوجد الحمد اللغوى دون العرفى إذا كان باللسان غير متعلق بالنعمة، ويوجد الحمد العرفى بدون الحمد اللغوى فى ما إذا كان التوصيف بالجنان أو الأركان مقابلا للنعمة، والنسبة بين الحمد اللغوى والشكر العرفى عموم وخصوص مطلقًا، لأنه إذا تحقق الشكر العرفى تحقق الحمد اللغوى دون العكس، إذ يجوز أن يكون الثناء باللسان فقط، والنسبة بين الشكر اللغوى والشكر العرفى عموم وخصوص مطلقًا، لأنه إذا تحقق الشكر العرفى صدق الشكر اللغوى دون العكس، فيجوز أن يكون الثناء بالأركان فقط.

إذا عرفت هذا فاعلم أن المراد فى قول المصنف رحمه الله بالحمد لا يخلو إما أن يكون حمدًا لغويًا أو شكرًا لغويًا، فإن كان المراد حمدًا لغويا، فوجه اختياره على الشكر إيثار للأعم وترك للأخص، فإن الحمد يعم الفضائل والفواضل والشكر يختص بالأخير، واتباع لكلام رب العالمين، واقتداء بظاهر كلام سيد العرب والعجم، حيث

(١) فيه إشارة إلى الرد على المعتزلة حيث ذهبوا إلى أن خلق القبيح قبيح، كما ذهب إليه الثنوية، وسيأتى فى الشرح بيانه إن شاء الله تعالى. (منه)

قال: «كل أمرٍ ذى بال لم يبدأ بحمد الله فهو أجذم»، وفى رواية: «بالحمد لله» مكان "بحمد الله"، وفى رواية: «فهو أقطع»، مكان "فهو أجذم"، كذا فى "عمدة المتحصنين شرح الحصن الحصين": وإن كان شكرًا لغويًا فوجه اختيار لفظ الحمد على لفظ الشكر الاتباع والاقتداء.

وإنما اختار الحمد على المدح للاتباع بالكلام الإلهى[1]، والاقتداء بالحديث النبوى، ولأن[2] الحمد اللغوى يختص بالاختيارى على ما هو المشهور بخلاف المدح، فإنه يعم الاختيارى وغيره، ومن البيّن أن الأفعال التى صدرت بالاختيار أولى من الأعمال التى صدرت بغير الاختيار، أما سمعتَ المتكلمين استدلوا على أفضلية رسل البشر من رسل الملائكة بأن الإنسان مع القوى الذميمة، والقدرة على اكتساب الخطيئة لما فعل فعلا حسنًا باختياره يكون أفضل لا محالة من الملائكة الذين هم فاقدون للقوى الشهوانية والغضبانية، فالوصف بالأفعال الاختيارية الذى هو الحمد اللغوى يكون أولى من الوصف بالأفعال التى ليست باختيارية، ولأن الحمد يخص بالحى، والمدح يعم الحى وغيره، فلا يليق بشأن الملك الدائم.

بقى ههنا أمر آخر، وهو أن المصدر له ستة معان، ويحتمل كلام المصنف كلا منها، ولابد علينا من أن نفصل كلا من الأقسام، ثم نشرح المرام، فنقول: إن للمصدر ستة معان، لأنه إذا صدر الفعل من الفاعل، ووقع على المفعول كالحمد مثلا، فله صفة الإيجاد والإيقاع، وهذا هو المصدر المعلوم الخالى عن إضافته إلى الفاعل الصالح لها، ويعبر عنه بالفارسية بستودن، وللمفعول صفة الوقوع عليه والقبول، وهو المصدر المجهول الساذج عن إضافته إلى المفعول القابل لها، ويعبر عنه بالفارسية: بستوده شدن، والمصدر العلوم إذا أضيف[3] إلى الفاعل بزيادة الياء التحتانية فى صيغة اسم الفاعل يسمى بالمصدر المبنى للفاعل، كالحامدية، والمصدر المجهول إذا نسب إلى المفعول بزيادة الياء التحتانية فى صيغة اسم المفعول كالمحمودية، يسمى بالمصدر المبنى للمفعول، والمعنى الحاصل من المصدر المعلوم فى الفاعل يعنى الكيفية التى وجدت فى الفاعل بعد

---

(١) هذان الدليلان شاملان لوجه اختيار الحمد اللغوى والعرفى كليهما على المدح. (منه)

(٢) هذا والدليل الذى بعده لاختيار الحمد اللغوى عليه. (منه)

(٣) المراد بالإضافة معناها اللغوى، كما يشهد قوله الآتى. (منه)

صدور الفعل عنه، كهيئة القيام فى القائم يسمى بالحاصل بالمصدر المعلوم، ويعبّر عنه ههنا بالفارسية بستائش، والمعنى الحاصل من المصدر المجهول فى المفعول يسمى بالحاصل بالمصدر المجهول، ويعبّر عنه ههنا بالفارسية بستوده شدگى، فهذه ستة معان للمصدر، وقيل: لا فرق بين الحاصل بالمصدر المعلوم والحاصل بالمصدر المجهول؛ لأن للحاصل نسبتين، فمن حيث نسبته إلى الفاعل يسمى حاصلا بالمصدر المعلوم، ومن حيث نسبته إلى المفعول يسمى حاصلا بالمصدر المجهول، ولا يخفى عليك أن التقريب ليس بتام، لأن مدعى الفريقين عدم الفرق بين المعنيين، وغاية ما يلزم من دليلهما الاستلزام. وتشريح المرام أنه يمكن إرادة المبنى للمفعول، والمصدر المجهول، والحاصل بالمصدر المجهول ههنا مطلقًا، سواء كان لام الحمد للاستغراق أو غيره.

إن قيل: الحصر لا يصح، قلنا: الحصر ادعائى على حسب ما مر، فإنه وإن كان يحمد إنسانٌ إنسانًا، فيوجد المعانى الثلاثة فى المحمود، ولكنه راجع إلى الله تعالى، فصح الحصر، وأما إرادة المعانى الثلاثة الباقية فلا يمكن إلا على تقدير كون اللام للعهد الذهني؛ لأنه لو كان اللام للجنس أو للاستغراق، وأفاد الكلام الحصر لما صح الكلام، إذ من جملة المحامد حمد لإنسان فاسق، ولا يصح إرجاعه إلى الله تعالى؛ لأن حمد الفاسق من صفات النقصان، والله تعالى برىء عن ذلك، ولما لم يصح الإرجاع لم يصح الحصر إلا الحقيقى، ولا الادعائى بخلاف ما إذا أريد من اللام العهد الذهنى، فإنه حينئذٍ يكون المعنى لك الحمد الخاص، وهو حمدك لذاتك بمعنى أنه لا يقدر أحد على ثناءك، فحمدك لذاتك مختص بك على ما قال النبى ﷺ: «لا أحصى ثناء عليك أنت كما أثنيت على نفسك»، ولقد طوّلنا الكلام لتقف على ما لا تجده فى زبر الشراح الكرام لرسالة العضد القمقام، ولله الحمد على الإنعام.

ثم لما تخيل المصنف عجزه عن حمده تعالى قال: والمنة عاطفًا على الحمد، مشيرًا إلى العجز عن أداء حمده بإزاء نعمه، وهى بكسر الميم وتشديد النون إظهار المنعم النعم على المنعم عليه، وقيل: هى تعداد النعم عليه، وفيه أنه لا يصدق على إظهار النعمة الواحدة، ويرد ههنا على المصنف إيراد، وهو أن عبارة المصنف مُثبتة للمنة لله تعالى، وكل عبارة هى ذا فهى فاسدة، أما الصغرى فظاهرة، وأما الكبرى فلأن المنة أمر قبيح

شرعًا، وكل ما هو كذلك فإثباته له تعالى قبيح، أما الكبرى فظاهرة، وأما الصغرى فلأن المنّة تفضى إلى التكبر وتحقير الآخر، وكلاهما ممنوعان شرعًا.

وأيضًا أحسان العبد على العبد ليس بدائم، فلا يجوز من المحسن المنة، وقال النبى ﷺ: «لا يدخل الجنة منان ولا عاق ولا مدمن خمر»، رواه البغوى وغيره، وقال الله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِيْنَ آمَنُوا لا تُبطِلُوا صَدَقَاتِكُم بِالْمَنّ وَالأذى﴾ يعنى لا تحبطوا أجر صدقاتكم بمنكم على المنعم عليه، وأذاكم له بأن تذكروا نعمكم له ساعة فساعة، وتؤذونه بتحقيركم إياه.

والجواب: عن هذا الإيراد بوجوه:

منها: أن فى لفظ المصنف مضافًا محذوفًا، وهو لفظ الاستحقاق، فتقدير عبارته: لك الحمد واستحقاق المنة، فليس فيها إثبات المنة لله تعالى، وفيه: أن استحقاق الأمر القبيح أيضًا قبيح، فعاد الإيراد.

إن قيل: يجوز أن يكون كالخلق، فكما أن خلق القبيح ليس بقبيح عندنا، كذلك استحقاق القبيح أيضًا لا يكون قبيحًا. قلت: لا يمكن أن يكون مثله، لأن فى الخلق لا يكون الاتصاف بالأمر القبيح، ولا إمكانه، بخلاف الاستحقاق، فإنه إمكان الاتصاف، ولما كانت المنة قبيحة كان إمكان اتصافها أيضًا قبيحًا.

ومنها: أن لفظ القدرة مضافًا محذوف لا لفظ الاستحقاق حتى يرد عليهما أورد، والقدرة على القبيح ليست بقبيحة، وفيه أنه لا يلائم مقام الحمد. ومنها: أن المنة فى قول المصنف بمعنى الإحسان، فانقطع عرق الإيراد، ومنها: أن الممنوع إنما هو المنّ دون المنّة على ما يشهد به الدلائل.

وفيه: أن المنّ والمنة متحدان معنى، ومختلفان لفظًا، فلا يختلفان حكمًا، ومنها: أن الممنوع إنما هو المنّة والأذى معًا، لا المنة فقط، وعبارة المصنف مثبة للمنة فقط، وفيه: أن حرمة المنّة فقط أيضًا مدلول الحديث الشريف والدليل العقلى.

ومنها: أن الممنوع إنما هو المنة التى يكون غرض المنعم منها تحقير المنعم عليه لا مطلقًا، فالمنة التى تكون لتذكير النعم لئلا يبتلى المنعم عليه بالكفران جائزة، وفيما نحن فيه هذا لا ذاك. ومنها: أنه يجوز أن يكون المنّ فى نفسه مباحًا لكن باجتماعه مع الصدقة

يظهر الخبث، ويبطل أجر الصدقة، ومنها: أن المنّة ممنوعة للعباد، كما يدل عليه الخطاب، والمراد بالحديث أيضًا العبد، كما يشهد عليه لا يدخل الجنة... إلخ.

والدليل العقلي أيضًا إنما يثبت حرمتها للعباد، لأن التكبر والتحقير جائزان للواجب جل شأنه، فالمنّة ليست بقبيحة في حقه تعالى، أما ترى إلى قوله تعالى: ﴿بَلِ اللهُ يَمُنُّ عَلَيكُم أنْ هَدَاكُم﴾ الآية، ويمكن أن يكون المنّة في قول المصنف بضم الميم بمعنى القوة، فالمعنى لك الحمد والقوة على جميع الأفعال خيرها وشرها فتشكر.

ولـمّا فرغ المصنّف رحمه الله عن حمد الله الجليل، التفت إلى ما يرضى عنه الرب الجليل، وهو الصلاة على الرسول الخليل، فقال: وعلى نبيك الصلاة والتحية، فيه اقتداء بالإجماع الفعلي من العلماء، وامتثال أمر الله تعالى ﴿إنّ اللهَ وَمَلاَئِكَتَه يُصَلُّونَ عَلَى النَّبِيّ يَا أَيُّهَا الَّذِيْنَ آمَنُوْا صَلّوا عَلَيهِ وَسَلِّمُوا تَسْلِيمًا﴾، واتباع بالحديث الوارد في هذا الباب[1]، وهو كل كلام لا يبدأ فيه بالصلاة فهو أقطع، وممحوق من كل بركة، على ما في "جامع الرموز".

وإنما قدّم الظرف الذي هو خبر على ما حقه التقديم بوجوه: منها: التعظيم لذات الواجب تعالى، ومنها: التشريف لوصف النبي صلّى الله عليه وعلى آله وسلم، ومنها: التشويق إلى المسند إليه، ومنها: أن الصلاة كالنسبة بين المصلي والنبي ﷺ، فلابد من تقديم الخبر الدال على ذات المصلى عليه. ومنها: الإيماء إلى أن اللائق بحال المصلي أن يحقق نبوة النبي في ذهنه، ثم يصلي عليه. ومنها: الإشارة إلى أن الأليق بحال العابد أن يلاحظ المعبود أولا، ولما كان الخبر مشتملا على ذات الله تعالى، والصلاة أيضًا عبادة، فقدم على المسند إليه، وهذه الجملة لابد من أن تكون إنشائية، لأن الإخبار بالصلاة ليس عينها.

إن قيل: فحينئذٍ يلزم عطف الجملة الإنشائية على الجملة الخبرية، وهو من الممتنعات، لأن مقتضى العطف الاتحاد، والمناسبة بين المعطوف عليه والمعطوف، والمناسبة بين الجملة الإنشائية والجملة الخبرية منتفية.

قلت: إن جملة الحمد أيضًا إنشائية، فلا إيراد، ولو كانت خبرية بناء على أن

---

(١) أخرج الرهاوي في أربعينه عن أبي هريرة مرفوعًا: «كل أمر ذي بال لم يبدأ فيه بذكر الله ثم بالصلاة عليّ فهو أقطع وممحوق من كل بركة». (منه سلمه)

الإخبار بالحمد أيضًا حمد، فعطف الإنشاء على الأخبار جائز عند البعض بجعل عطف الجملة على الجملة أو القصة على القصة، فالمناسبة موجودة، كذا قيل، وإن شئت تحقيق هذا المبحث فارجع إلى حواشى الفاضل النصير على ديباجة "المطول" وغيرها.

والمراد بالنبى: إما جميع الأنبياء بحمل الإضافة على الاستغراق، أو نبينا ﷺ خاصة بجعل الإضافة للعهد، أو بإطلاق المطلق، وإرادة الفرد المكمل. فإن قيل: لِمَ اختار الصفة، ولم يصرح باسمه، قلت: تعظيمًا له مع أن هذا يوصف لا يتبادر منه الذهن، إذا قاله المحمدى إلا إليه، فإن قيل لِمَ اختار صفة النبوية التى هى أعم من صفة الرسالة التى هى أخص وأولى؟ قلت: اقتداءً بكلام الله تعالى فى باب أمر الصلاة. وقال الشارح الجندى[1]: أو بعمومه كما قيل، أو للإشارة إلى المساواة بين الرسالة والنبوة، كما هو مختار البعض، أو لأن الاستحقاق بواسطة النبوة تستلزم الاستحقاق بواسطة الرسالة -انتهى-.

أقول: الدلائل الثلاثة بأسرها سخيفة جدا، أما الأول فلأن الأخص يكون أشرف من الأعم، وأقل أفرادًا منه، فينبغى أن يذكر دون الأعم، فهذا الدليل ليس بمثبت لدعواه، بل لما ينافيه. وأما الثانى: فلأن المساواة مشرب المعتزلة، والمصنف معتزل عن مسلك المعتزلة.

فإن قيل: قد اختار المساواة من علماءنا ابن الهمام أيضًا، وإليه يميل الشيخ العلامة أبو الحسن سراج الملة والدين على بن عثمان بن محمد الأوسى الحنفى، حيث قال فى قصيدته المشهورة بـ"بدء الأمالى":

وفرض لازم تصديق رسل   وأمـــــلاك كرام بالنــــوال

قلت: قال على القارى رحمه الله فى "ضوء المعانى شرح بدء الأمالى": ولعل الناظم ذهب إلى أن النبى والرسول مترادفان، كما قاله بعضهم، واختاره ابن الهمام، لكنه مخالف لما عليه جمهور الأعلام من أن الرسول أخص من النبى -انتهى-.

وأما الثالث: فلأن الاستحقاق بواسطة النبوّة لا تستلزم الاستحقاق بواسطة الرسالة، بل الأمر بالعكس، كما لا يخفى على من تفكّر أدنى تفكّر وتدبّر أدنى تدبّر، ثم النبى فعيل من النبوة بمعنى الرفقة، أو من النبأ بمعنى الإخبار، أو منقول من النبى، بمعنى

(١) المراد به شارح الرسالة الملا أحمد الجندى رحمه الله. (منه)

الطريق، وحينئذٍ لا همزة، نقله أبو المكارم عن الجوهرى رحمه الله، وهو بمعنى فاعل لا مفعول؛ لأن النبى يجمع بجمع السلامة وجمع التكسير على وزن أفعلاء، والفعيل بمعنى المفعول لا يجمع بجمع السلاة، ويجمع بجمع التكسير على وزن فعلى، كذا قيل.

واختلف فى تفسير النبى والرسول، فقيل: إنهما متباينان، فالرسول من معه كتاب، والنبى من لا كتاب له، بل أرسل لتقرير الدين السابق، وفيه أنه مخالف لخطاب الله إلى النبى ﷺ فى بعض المواضع بالرسول، كقوله: ﴿يَا أَيُّهَا الرَّسُولُ بَلِّغ مَا أُنزِلَ إِلَيكَ مِن رَبِّكَ﴾ وفى بعض المواضع بالنبى، كقوله: ﴿يَا أَيُّهَا النَّبِىُّ إِنَّا أَرْسَلنَاكَ شَاهِدًا﴾ وأيضًا ينافيه قوله تعالى فى شأن سيدنا إسماعيل على نبينا وعليه صلاة الرب الجليل: ﴿وَكَانَ رَسُولا نَبِيًا﴾، وأيضًا يضاد تفسير الرسول المذكور ما روى أنه سئل النبى ﷺ عن عدد الرسل والكتب، فقال: الرسل ثلاثمائة وثلاث عشر، والكتب مائة وأربعة. إذ يعلم منه أن بعض الرسل ليسوا بذوى كتاب.

إن قيل: لا يشترط النزول على كل رسول، فيجوز أن يكون مجموع الكتب مائة وأربعة، ويكون كل رسول ذا كتاب أعم من أن يكون نازلا عليه أو لا، بأن يكون نازلا قبله، وكان معه أيضًا. قلت: ليس للعقل مدخل فى باب المرويات، وبه يندفع ما يقال يمكن أن يتكرر نزول بعض الكتب على ما فوق الواحد، كما نزلت سورة الفاتحة مرتين على النبى ﷺ مرة فى بلد الله الحرام، ومرة فى مدينة سيد الرسل الكرام، ولذا سمّيت بالسبع المثانى.

وقيل: إنهما متساويان، وهو مذهب المعتزلة، وهو وإن كان يؤيده ظاهر ما تلونا، لكن يخالفه قوله تعالى: ﴿وَمَا أَرْسَلنَا مِن قَبلِكَ مِن رَسُولٍ وَلا نَبِىٍّ إلا إِذَا تَمَنّى أَلقَى الشَّيطَانُ فِى أُمنِيَّتِهِ﴾ من وجهين: أحدهما: أن العطف يقتضى المغايرة، وثانيهما: أنهما لو كانا متساويين فانتفاء أحدهما يستلزم انتفاء الآخر، فما وجه التكرار.

إن قيل: يجوز أن يكون العطف تفسيريًا والتكرير للتأكيد. قلت: قد مرّ غير مرة أن العقل لا مجال له فى باب المرويات، وأيضًا ينافيه ما ورد أن النبى ﷺ سئل عن عدد الأنبياء، فقال: مائة ألف وأربعة وعشرون ألفًا، وسئل عن عدد الرسل، فقال: ثلاثمائة

وثلاث عشرة، رواه أحمد فى "مسنده".

وفيه حديث أبى ذر رضى الله عنه، أورده ابن مردويه فى تفسيره، قال: قلت: يا رسول الله! كم الأنبياء؟ قال: مائة ألف وأربعة وعشرون ألفًا، قلت: يا رسول الله: كم الرسل منهم؟ قال: ثلاثمائة وثلاث عشر جم غفير، قلت: يا رسول الله: من كان أولهم؟ قال: آدم، ثم قال: يا أبا ذر! أربعة سريانيون، آدم وشيث ونوح وخنوخ وهو إدريس، وهو أول من خَطَّ بالقلم، وأربعة من العرب، هود وصالح وشعيب ونبيك يـ أباذر، وأول نبىّ من بنى إسرائيل موسى، وآخرهم عيسى، وأول النبيّين آدم، وآخرهم نبيك. وروى هذا الحديث بطوله الحافظ أبو حاتم بن حبان فى كتابه "الأنواع والتقاسيم" وصحّحه، وقد ذكر هذا الحديث ابن الجوزى[1] فى "الموضوعات"، واتهم به إبراهيم بن هشام، ولذا قال الحافظ ابن كثير: لا شك أنه تكلم فيه غير واحد من أئمة الجرح والتعديل من أجل هذا الحديث -والله أعلم- وقد صححه العلامة ابن حجر المكى العسقلانى فى "شرح خطبة المنهاج"، فليراجع إليه.

وقيل: الرسول يعم الملك والإنس، والنبى يخصّ الإنس، وقيل: الرسول من بعث لتبليغ ما أوحى إليه، فإن كان ذا كتاب أو ناسخ شريعة سابقة فهو نبى، فالرسول أعم منه، وفيه: أنه لا يحتاج حينئذٍ إلى زيادة النبى بعد الرسول فى الآية السابقة، فإن نفى الأعم يستلزم نفى الأخص، وأيضًا لا يكون إسماعيل على نبينا وعليه الصلاة والسلام نبيًا، لأن أولاد إبراهيم على نبينا وعليه الصلاة والسلام بُعثوا لتقرير دين أبيهم، وأيضًا يخالف الحديث الوارد فى عدد الأنبياء والرسل.

وقيل: الرسول يشترط فيه الشريعة المتجددة، والنبى أعم، فهو من بُعث لتبليغ الأحكام سواء كان لتقرير الدين السابق، أو ذا شريعة متجددة. وفيه أنه ينافيه إطلاق الرسو ل على إسماعيل، لأنه لم يكن صاحب شريعة متجددة، ولا يضادّه عدّ داود وعيسى على نبينا وعليهم الصلاة والسلام من الرسل، لأن ظاهر قوله تعالى: ﴿وَآتَيْنَا دَاوُدَ زَبُورًا﴾ يدل على أنه كان صاحب شريعة متجددة، إذ الظاهر من الإيتاء أنه أتاه بغير متابعة شخص آخر، وكذا ظاهر قوله تعالى: ﴿وَآتَيْنَاهُ الإِنْجِيلَ﴾ يدل على أنّ الإنجيل

(١) هو أبو الفرج بن الجوزى لا اعتداد لجرحه بالوضع عند أرباب الحديث، فإنه قد أدخل فى الموضوعات ما ليس منها. (منه)

مشتمل على الأحكام، واليهودية منسوخة ببعثة عيسى، وأنه كان مستقلا بالشرع، وقد نصّ عليه البيضاوى.

وأيضًا قوله تعالى حكاية من عيسى: ﴿وَلِأُحِلَّ لَكُم بَعْضَ الَّذِى حُرِّمَ عَلَيْكُمْ﴾ أى فى شريعة موسى كالشحوم والسمك والعمل يوم السبت، وهو يدل على أن شرعه كان ناسخًا لشرعه، وأيضًا قوله تعالى: ﴿وَقَالَتِ الْيَهُودُ لَيْسَتِ النَّصَارَى عَلَى شَيْءٍ﴾ الآية تدل على أن لكل فريق دينًا على حدة، كما لا يخفى، وقيل: الرسول من بعث لتبليغ الوحى ومعه كتاب، والنبى من بعث للتبليغ سواء كان معه كتاب أو لا، كيوشع على نبينا وعليه الصلاة والسلام، أورده صاحب "النهاية" حاشية "الهداية"، وتبعه الشيخ قوام الدين فى شرحه على "الهداية"، والشيخ أكمل الدين فى شرحه، وقال: هو الظاهر، وفيه ما أورده العينى من أنه يلزم عليه أن لا يكون آدم ونوح وسليمان من الرسل؛ لأنه لم ينزل عليهم كتاب كما نزل على موسى مع أنهم رسل بلا خلاف، وأيضًا بخلاف الحديث الوارد فى باب زيادة عدد الرسل على عدد الكتب.

وقيل: الرسول من يأتيه الملك بالوحى، والنبى يقال له ولمن يوحى إليه فى المنام، وقيل: الرسول من نزل عليه كتاب، أو أتى عليه ملك، والنبى من يُوفقه الله تعالى على الأحكام، أو تبع رسولا آخر، وصحح هذا التفسير العلامة العينى رحمه الله فى "البناية". وقيل: النبى إنسان أُوحى إليه، سواء أمر بتبليغه أولا، والرسول مأمور بالتبليغ، وإن لم يكن له كتاب، ونسخ لشرع من قبله، وهو الأشهر، نصّ عليه ابن حجر فى "المنح المكية شرح القصيدة الهمزية"، وعليه جمهور الأعلام، صرّح به على القارى رحمه الله.

واختلف فى أنه هل يجوز أن يكون المرأة نبيّة أو لا؟ فقيل: يجوز، بل هو واقع، فإن مريم أم عيسى وسارة وهاجر وآسية كنّ نبيات، وقيل: لا يجوز، بل يشترط للنبوة كونه ذكرًا، لأنهن ناقصات عقل ودين، أما نقصان العقل فلما ترى من أن شهادة الامرأتين كشهادة رجل واحد، وأما نقصان الدين فلما ترى من تركهنّ الصلاة والصوم بالحيض والنفاس، كما رواه أبو داود وغيره، والجمهور على أن شرط النبوّة كونه ذكرًا، وعلى أن الملك لم يكن نبيّا ولا رسولا اصطلاحًا، وإن كان بعض الملائكة رسولا بالمعنى

اللغوى من الله تعالى إلى الأنبياء لتبليغ الأحكام الإلهية، وهو معنى قول المتكلمين أن رسل الملائكة أفضل من رسل البشر.

فإن قلت: بعض الملائكة لما كان رسولا إلى الأنبياء ومعلّمًا لهم، لم يلزم تفضيل الملك على جميع الأنبياء، وهو محال بوجهين: أحدهما: أنه مخالف لما ثبت عند المتكلمين[١]، وثانيهما: أنه مخالف لما هو الحق من أن نبينا رحمة للعالمين أفضل من جميع الموجودات بعد الله تعالى، وعليه تقرر أن المقام الذى دُفن فيه جسد النبى ﷺ أفضل من أرض الكعبة المشرفة. قلت: إن الملك واسطة بين المتعلم وهم الأنبياء والمعلّم، فلا يلزم تفضيله على المتعلم. وههنا تفصيل لا يليق إيراده بهذا المختصر، إن شئت فارجع إلى حاشية أبى زبدة المحققين خلاصة المدققين على شرح العقائد الجلالى.

والصلاة اسم من التصلية، معناه لغةً: الدعاء، ثم نقلت إلى الأركان المعهودة فى الشرع لوجود الدعاء فيها أيضًا، والمراد ههنا الرحمة بإطلاق لفظ السبب، وهو الأركان على المسبب. وقيل فى اللغة: تحريك الصلوين سمى الأركان بها لتحريك الصلوين فيها، وسمّى الداعى بالمصلّى تشبيهًا للصلاة بالدعاء فى التخشّع، وقيل: معناها الثناء الكامل، وقيل: معناها التعظيم، والمشهور أن الصلاة إذا نسبت إلى الوحوش والطيور يراد بها التسبيح والتهليل، وإذا نسبت إلى المسلمين يراد بها الدعاء وإذا نُسبت إلى الملائكة يراد بها الاستغفار، وإذا نسبت إلى الله تعالى يراد بها الرحمة الكاملة، فقيل: أنه مشترك لفظى[٢]، وقيل: مشترك معنوى[٣].

فإن قلتَ: لما اختلف الصلاة باختلاف النسبة، فكيف يحكم الله تعالى المؤمنين بمتابعة الله تعالى وملائكته فى الصلاة، إذ المتابعة لا تمكن فى الأشياء المتخالفة. قلتُ: معنى الصلاة فى الآية إيصال النفع بطريق عموم المجاز، فيمكن الاقتداء فى الإيصال المطلق، وإن كان فى طريقته اختلاف، وبه يندفع ما يقال من أن لفظ الصلاة لما كان

---

(١) لأنه لما كان الملك أفضل من جميع الأنبياء، كان أفضل من الرسل أيضًا، وهو خلاف ما تقرر. (منه)

(٢) هو أن يكون الاختلاف موضوعًا بإزاء معان كثيرة. (منه)

(٣) هو أن يكون اللفظ موضوعًا بإزاء المعنى الواحد، ويكون له أفراد كثيرة، وما قال السيد الهروى: إن المشترك المعنوى هو أن يكون للفظ معنى، ومعنى آخر، فردا له -انتهى- فزلة عن القلم. (منه)

مشتركًا، فيلزم عموم المشترك فى قوله تعالى: ﴿يُصَلُّونَ عَلَى النَّبِىِّ﴾ فإن إسنادها إلى الله تعالى يقتضى الرحمة، وإسنادها إلى الملائكة يقتضى الاستغفار، فيراد منه الرحمة والاستغفار معًا، فيلزم عموم المشترك مع أنه ليس بجائز، هذا كله تحقيق الصلاة، وأما التحية فهى الدعاء بالنعمة ثم استعمل فى مطلق الدعاء، والمراد منها فى قول المصنف التسليم ليفيد الامتثال بأمر ذى الجلال.

إن قلت: لم لم يصرح بلفظ السلام ليظهر المتابعة حق الظهور. قلت: لرعاية السجع.

أقول: ويمكن أن تستعمل على معناها أى الدعاء، ويكون معنى كلامه: وعلى نبيك الصلاة، أى الرحمة منك والتحية، أى الدعاء ، وإنما ترك الصلاة على الآل والأصحاب، كما هو دأب أرباب التصانيف بوجوه: منها: الاكتفاء بالأصل. ومنها: الإشارة إلى أنهم كالجزء له، فذكر الكل يكفى، ومنها: أن الصلاة على النبى ﷺ تتضمن الصلاة عليهم، بل على جميع المسلمين؛ لأنه رحمة للعالمين، فنزل الرحمة عليه نزول على العالمين، كما لا يخفى.

ولما فرغ المصنّف عن الحمد والصلاة أراد أن يشرع فى المقصود، فقال: إذا قلتَ بكلام، اعلم أن ههنا أمور يجب التنبيه عليها من قبل، ولابد من تحريرها لينكشف لك المقال، وينجلى لك الحال.

الأمر الأول: اعلم أن علم المناظرة علم يبحث فيه عن أحوال البحث، وهو يطلق على ثلاثة معانٍ: أحدها: حمل شىء على شىء، وثانيها: إثبات النسبة الخبرية بالدليل، وثالثها: المناظرة، وهو المراد ههنا، إذ لو أريد المعنى الأول يلزم أن يصدق على علم يبحث فيه عن أحوال حمل شىء على شىء نظريًا كان أو بديهيًا، وليس كذلك. ولو أريد المعنى الثانى يلزم أن يخرج أحوال المنع الذى هو طلب الدليل على مقدمة معينة، وطلب تصحيح النقل، فإنه لا يكون فيها إلا الطلب دون الإثبات، كما ستقف عليه.

وموضوع هذا العلم المناظرة، لأنه يبحث فيه عن أحواله، وقيل[1]: موضوعه الأدلة من حيث إنها تُثبت المدعى على الغير، والغرض منه صيانة الذهن عن الخطأ فى

(١) القائل ملا محمد كاتب الچلپى فى "كشف الظنون عن أسامى الكتب والفنون". (منه)

الوصول إلى المطلوب.

ووجه الاحتياج إليه أن المسائل لما كانت تتزايد يومًا فيومًا بتوالى الأفكار، وتتالى الأنظار، وكانت الطبائع متصادمة، والآراء متخالفة، ولا يتميز الخطأ عن الصواب، والقشر عن اللباب، إذ كل من الخصمين يبرهن على مطلوبه، ويعتقد حقّيته، فاحتيج إلى قوانين يعلم بها أحوال البحث وكيفياته، فدُوّنت وسمّيت بعلم المناظرة.

الأمر الثانى: أنه اختلف فى تفسير المناظرة، ففسرها الفاضل السمرقندى[1] فى آدابه بأنها النظر بالبصيرة من الجانبين فى النسبة بين الشيئين إظهارًا للصواب.

ويرد عليه إيرادات:

منها: أنه لا يصدق على المنع، لأن النظر ترتيب أمور معلومة لتحصيل المجهول، والترتيب منتفٍ من المانع، إذ المنع ليس إلا الطلب المحض. وأجاب عنه الشارح الشروانى رحمه الله[2] بأنه ليس المراد منه المعنى المشهور، بل المراد منه التفات النفس فى المعانى، والشاهد عليه اقترانه بالبصيرة.

ومنها: أن النظر من الألفاظ المشتركة فوقوعه فى التعريف غير مستحسن. وأجاب عنه الفاضل الجونفورى رحمه الله[3] فى "الآداب الباقية" بأنه لا بأس به عند وضوح القرينة الدالة على المراد، ومنها: أن الجانبين أعم من أن يكونا متخاصمين كما هو المفهوم من عموم اللفاظ مع أن المناظرة لا تقع إلا بين الخصمين على أنه يصدق على التقرير الواقع المعلم والمتعلم مع أنه ليس بمناظرة؟ والجواب عنه أن المراد بالجانبين المتخاصمان بحسب متفاهم العرف.

وفسّرها شريف المحققين[4] فى آدابه بتوجه المتخاصمين فى النسبة بين الشيئين إظهارًا للصواب، ويرد عليه أنه لا يصدق على المناظرة الواقعة بين الحكماء الإشراقيين، إذ التخاصم قول كل خلاف ما يقوله الآخر، والقول ههنا منتفٍ.

---

(١) المراد به مولاما شمس الملة والدين محمد بن أشرف الحسينى السمرقندى، صاحب "الصحائف والقرطاس". (منه)

(٢) المراد به مولانا كمال الدين مسعود الشروانى الملقب بـ"الروى". (منه)

(٣) المراد به مولانا عبد الباقى الجونفورى. (منه)

(٤) المراد به مولانا السيد السند الجرجانى. (منه)

والجواب عنه ما أشار إليه بعض الفضلاء رحمه الله من أن المراد بالتخاصم التخالف مطلقًا قوليًا كان أو نفسيًا، وههنا التخاصم النفسي موجود، وإن لم يوجد التخاصم القولي، وقد تفسر بمدافعة الكلام من الجانبين في النسبة الشيئين إظهارًا للصواب.

ويرد عليه بعض ما أوردناه على التفسير الأول والثاني وجواب الجواب، ويرد على كل واحد من التعريفات الثلاثة، ثلاثة إيرادات: الأول: أنه لا يصدق على المناظرة الواقعة بين القدماء والمتأخرين.

والجواب عنه أن المراد بالمدافعة والوجه أعم من أن يكون في زمان واحد، أو في زمانين والمناظرة الواقعة بين الخلف والسلف، وإن لم تكن في زمان واحد، لكنها في زمانين.

الثاني: أنه لا يصدق على المنوع الواردة على التعريفات، كما سيجيء؛ لأن النسبة في التعريفات معدومة.

والجواب عنه أن المراد بالنسبة أعم من أن تكون صريحة أو ضمنية، فالنسبة بين التعريفات، وإن لم تكن صريحة لكن الضمنية منها موجودة، وباعتبارها يرد المنوع عليها.

الثالث: أنه قد يناظر الشخص لإظهار الصواب ولا يحصل، فيلزم أن لا يصدق التعريف عليه، والجواب أن معنى قوله إظهارًا للصواب ليس أن يحصل عقيبه حتى يرد عليه ما أورد، بل معناه أن يكون بنية المناظر إظهار الصواب، وإن لم يظهر الأمر.

الأمر الثالث: أن التوجه أو النظر أو المدافعة علة صورية، والمتخاصمان علة فاعلية، والنسبة علة مادية، وإظهار الصواب علة غائية، هذا ما هو المشهور. ويرد عليه أما أولا فلأن العلل تكون مباينة للمعلول، فلا يصح تعريف المناظرة بها.

إن قيل: المعرِّف بالكسر إنما هو مجموع العلل الأربعة، لا كل واحد منها انفرادًا حتى يلزم التعريف بالمباين. قلتُ: إن أخذ كل واحد منها فهو علة ناقصة، وإن أخذ مجموعها فهو علة تامة، وكما أن العلل الناقصة مباينة للمعلول، كذلك العلة التامة أيضًا تكون مغايرة للمعلول.

وأما ثانيًا فلأن المادة يجب أن تكون داخلة، وجزء لذى المادة، ولا يخفى فقدانه بالنسبة إلى المناظرة فى النسبة.

والجواب: أن إطلاق العلل الأربعة على الأشياء الأربعة على سبيل التشبيه لا على سبيل الحقيقة، فانقطع أصل الإيرادين، والأصل ينبئ عن الفرع.

الأمر الرابع: أنه لابد من نية إظهار الصواب بالاتفاق، ووقع الاختلاف فى أنه هل يجب وجود نية إظهار الصواب من الجانبين أو من جانب واحد، فذهب طائفة إلى الأول، وشرذمة إلى الثانى، فلو توجه المنازعان فى النسبة بين الشيئين، ويكون غرض أحدهما إظهار الصواب، وغرض الآخر إلزام الخصم أو غيره، لا يعد هذا النزاع مناظرة عند الطائفة الأولى، ويعد مناظرة عند الفرقة الثانية.

الأمر الخامس: اختلف فى أنه هل يجوز أن يكون الغرض من المناظرة مع إظهار الصواب أمر آخر أو لا؟ فقال البعض بالأول، وإليه مال الشارح الشروانى رحمه الله[1]، ومال البعض إلى الثانى، والحق أن النزاع لفظى، لأن العلة الغائية إن فسرت بالباعث المستقل على إقدام الفاعل على الفعل فالعلة الغائية للمناظرة لا يجوز أن تكون غير إظهار الصواب، وإلا لزم توارد العلتين المستقلتين على معلول واحد شخصى، وهو باطل، كما حقق المحقق جلال الدين الدوانى فى الحواشى القديمة، وإن فسّرت بما هو أعم من ذلك، فيجوز أن يكون غرض المناظر شيئًا آخر سوى إظهار الصواب.

الأمر السادس: أن المناظرة مأخوذة من النظر، وهو إما بمعنى المقابلة، وفيه إيماء إلى أنه ينبغى أن يكون المناظران متقابلين فى الجلسة، وإعزاز الأمراء، أو إلى أنه ينبغى أن يجلسا مواجهين، أو بمعنى الانتظار، وفيه إشارة إلى أن الأليق بحال المناظر أن ينتظر حتى ينقطع كلام الخصم، ولا يتكلم فى وسط كلامه، أو بمعنى الأنصار.

ففيه رمز إلى أنه جرى أن يكون المناظران بحيث يبصر أحدهما الآخر، أو بمعنى التفات النفس. وفيه كناية إلى أولوية التأمل، وهذا كله من آداب المناظرة، وسنقررها من بعد -إن شاء الله تعالى-.

الأمر السابع: أن المناظرة يقابلها المجادلة والمكابرة، فالمجادلة من الجدل، توجه المتخاصمين فى النسبة بين الشيئين، لا لإظهار الصواب، بل لإلزام الخصم أو للسلامة

(١) المراد به مولانا كمال الدين الشروانى. (منه)

عن إلزام الخصم، فإن كان المجادل سائلا يكون غرضه إلزام الخصم، وإن كان مجيبًا كان غرضه أنْ يسلم من إلزام السائل إياه.

إنْ قيل: لو كان المجيب والسائل كلاهما مجادلين، فلا يصدق هذا التعريف عليه؟ قلت: إن أو الترديدية لمنع الخلو، فيمكن الجمع بينهما.

أقول: وهذا التعريف أولى مما عرفه به شريف المحققين رحمه الله[1] من أن المجادلة هى المنازعة لا لإظهار الصواب، بل لإلزام الخصم، لأنه يرد عليه إيرادان: الأول: أن المنازعة من باب المفاعلة، فلا يصدق على ما إذا كان المجادل أحدهما والآخر مناظرًا أو مكابرًا، وإن كان يمكن جوابه بأنه لما كان من شأن المناظران لا يتوجه إلى المجادل غلب المجادل، وأطلق عليه اسم المجادلة، وكذا إذا كان أحدهما مجادلا والآخر مكابرًا، فإنه لما كان من شأن المجادل أن لا يتوجه إلى المكابر، عد هذا النزاع مكابرة.

الثانى: أنه لا يصدق على ما إذا كان المجادل مجيبًا، إذ لا يكون غرضه إلزام الخصم، بل سلامته عن إلزام الخصم إياه.

إن قيل: هذا التعريف للمجادلة السائلية فحسب، قلت: هذا تكلف بعيد، والمكابرة توجه الخصمين فى النسبة بين الشيئين لا لإظهار الصواب، ولا لإلزام الخصم، بل لأمر آخر، كظهور علمه وستر جهله فى أعين الناس السامعين.

الأمر الثامن: أن النسبة بين المناظرة وكل من المجادلة والمكابرة نسبة التباين على تقدير القول بأنه لابد فى المناظرة من قصد إظهار الصواب من الجانبين، ولابد من إرادة إلزام الخصم فى المجادلة من الطرفين، ولابد من قصد غيرهما من الجانبين فى المكابرة، وعلى تقدير القول بأنه يكفى قصدها فيها من جانب واحد، فبين كل من هذه الثلاثة والآخر عموم وخصوص من وجه؛ لأنه إذا كان قصد أحدهما إظهار الصواب، والآخر الإلزام، فاجتمع المناظرة والمجادلة، وإذا كان منوى كليهما إظهار الصواب، وجدت المناظرة بدون المجادلة، وبالعكس فى العكس، وقس عليه حال المجادلة مع المكابرة، وحال المكابرة مع المناظرة.

وإذا علمت هذا فنقول: إذا تكلمت بلفظ، فإما أن يكون مهملا كجسق ومسق أو موضوعًا، التقدير الأول خارج عن البحث، وعلى التقدير الثانى إما أن يكون مفردًا

(١) المراد به مولانا السيد الشريف الجرجانى. (منه)

كلفظ زيدا ومركبًا، على التقدير الثانى إما أن يكون مركبًا تامًا أو غير تام، كغلام زيد وحيوان ناطق، على التقدير الأول إما أن يكون خبرًا، كزيد قائم، أو إنشاء كالأمر ونحوه، فإن تكلمت بالكلام التام الخبرى، فلا يخلو إما أن تكون ناقلا له أو مدعيًا، وإما إذا تكلمت بأحد الأمور الثلاثة الأخر، فلست بناقل ولا مدع، إذ النقل والدعوى لا يجريان إلا فيما وجد فيه الحكم الخبرى، والحكم الخبرى فيها مفقود، أما فى المفرد والمركب الغير التام فالحكم مفقود، وأما المركب الإنشائى فالحكم الخبرى مفقود، فقد ظهر من هذا التحرير أن المراد من الكلام الواقع فى كلام المصنف المركب التام الخبرى الذى هو محط البحث إن جعل لفظ إذا الواقعة فيه للكلية، إذ لو أريد الأعم الشامل للأقسام المذكورة لا يكون صحيحًا، لأن الكلام الإنشائى والمركب الغير التام والمفرد ليست بمحط البحث، فضلا عن كونه منقولا أو مدعى، كما سيجىء.

أقول: فما قال الشارح الجندى رحمه الله[1]: من أن المفرد وكذا الإنشاء قد يكون منقولا سخيف جدًا[2].

فإن قلت: المراد بالكلام الأعم والحكم جزئى. قلت: هذا لا يناسبه المقام، ثم إذا أريد المركب التام الخبرى، فلابد أن يراد المركب التام الخبرى النظرى أو البديهى الغير الأولى، إذ البديهى الأولى لا يجرى فيه المناظرة، ولذلك أخرجه أكثر المصنفين من تعريف المدعى، وعرّفه بما لا يشمله، وسيجىء تفصيله.

فإن قلت: لما لم يكن بد من التقييدين لِمَ أطلق المصنف كلامه؟ قلت: تركهما إحالة على المشهور بين النظار، على أنه يمكن أن يقال: إن التقييد الأول مذكور، لأن صلة القول إذا جاءت بالباء يكون معناه الحكم، فمعنى قوله: إذا حكمت بالكلام، أى بمضمونه، فخرج منه المفرد والمركب الغير التام، ولما كان المتبادر من الحكم الحكم الخبرى خرج الإنشاء، ففهم التقيد الأول.

نعم إذا جعل إذا الواقعة فى كلامه للإهمال الملازم للجزئى، فلإفاقة إلى

(١) المراد به مولانا أحمد الجندى رحمه الله. (منه)

(٢) وقد ذهب فرقة إلى جواز الإيراد على المفرد، كما إذا عرف شىء بمفرد، ولا يخفى أن الإيراد إنما يرد على التعريفات باعتبار الدعاوى والضمنية، فأين الأفراد، وذهب شرذمة إلى ورود تصحيح النقل فى الكلام الإنشائى، ولا يخفى أنه واقع عن غفلة. (منه)

التقييدين، لكن المناسب هو الأول على ما نقل عن الشيخ إلى على بن سينا من أن مهملات العلوم كليات.

فإن قلت: كلام الشيخ يدل على وجوبه، فكيف الحكم بأنه مناسب؟ قلت: يجوز أن يراد بالعلوم العلوم الحكمية، فلا يفيد كلامه الوجوب ههنا، فإن قلت: فحينئذٍ لا يفيد أنه مناسب أيضًا، لأن كلامه حينئذٍ ساكت عن ذكر العلوم الأخر؟ قلت: نعم، لكن ظاهر اللفظ عام، وبعد ذلك بقى شىء وهو أن انحصار الكلام النظرى أو البديهى الغير الأولى فى المنقول والمدعى أيضًا ليس بصحيح، اللهم إلا أن يخصص الكلام بما يصح كونه منقولا أو مدعى تقييدًا ثالثًا، أو يقال: إن الانحصار ليس بمنظور للمصنف، وبالجملة كلام المصنف لا يخلو ههنا عن تمحل وتكلف.

أقول: لك أن تقول: إن الكلام عام، ويراد منه مطلق الشىء من حيث هو هو، لا الشىء المطلق الذى هو الشىء مع عمومه ولحاظ شموله حتى يحتاج إلى التقييدات، ولا يصح الحكم على المطلق، فمطلق الكلام يجرى عليه حكم الفرد الخاص الذى هو المركب التام الخبرى النظرى أو البديهى الخفى القابل لكونه منقولا أو مدعى. وهذا كما قال المحقق الدوانى[1] فى "شرح التهذيب" أن مورد القسمة للتصور والتصديق فى فواتح كتب المنطق هو مطلق العلم، فلا حاجة إلى تقييده بالحصول الحادث، هذا توضيح المعنى.

وأما تلويح الإعراب فهو أن قوله: قلت شرط لإذا الشرطية، وجزاءه محذوف، وتقديره هكذا، إذا قلت بكلام، فأما أن تكون أنت مدعيًا أو ناقلا، أو فإما أن يكون هو منقولا أو مدعى، وقوله: إن كنت بيان لهذين الشقين، لكن كان له حينئذٍ أن يقول إن كنت ناقلا، فيطلب منك الصحة، ومدعيًا، فالدليل بإيراد الواو الواصلة مقام أو الفاصلة، إلا أن يكون أو ههنا مستعملا فى معنى الواو، ويمكن أن يكون جزاءه مجموع الجملتين الآتيتين، ويمكن أن يكون جزاءه قوله، فيطلب منك الصحة والدليل، وقوله إن كنت... اهـ حال، والتقدير هكذا: إذا قلت: بكلام فيطلب منك الصحة حال كونك ناقلا، والدليل حال كونك مدعيًا، لكنه إنما يستقيم إذا كان قوله: إن كنت بلا فاء، كما فى بعض النسخ.

---

(١) المراد به مولانا جلال الدين الدوانى رحمه الله. (منه)

فإن كنت ناقلا هو صيغة المخاطب، وكذا الصيغة السابقة، كما يدل عليه قوله الآتى، فيطلب منك الصحة، وأما جعلهما صيغتى تكلم فلا يصح إلا على نسخة ليس فيها لفظ منك، والنقل هو الإتيان بقول الغير، سواء كان إثباتا أو نفيا على وجه لا يتغير معناه، وإن تغيرت الألفاظ مع إظهار أنه قول الغير، سواء كان صراحة أو كناية، فإن لم يظهر أنه قول الغير مطلقًا فهو اقتباس إن كان القول قول المعتمد.

فيطلب منك الصحة بصيغة المضارع المجهول الغائب، وأما احتمال أنه معروف، والضمير راجع إلى المقابل للناقل، فلا يخلو عن تكلف لائح وتعسف واضح.

فإن قلت: لا حاجة إلى قوله منك، فإن الواجب على الخصم فى مقابل الناقل إنما هو طلب الصحة مطلقًا، سواء كان من الناقل أو برجوعه بنفسه إلى الكتب، قلت: لو طلبتَ التصحيح من نفسك، فلست بمناظر، بل أنت مفكر حينئذٍ، لأنه ليست مدافعة الكلام من الجانبين.

أقول: ومن ههنا ظهر انخساف ما قال الشارح الخبدى رحمه الله[1] بقوله: وذلك الطلب إن كان النقل من الكتب على ما فى التمثيل، إما بأن يرجع الطالب إلى ذلك الموضع، ويتفحص إلى أن يجده لعدم الاعتماد على الناقل، أو بأن يطلب من الناقل ليحصل الاطمئنان -انتهى-

ومعنى قوله: الصحة، صحة النقل لا صحة المنقول، لأن الناقل لا يدعى صحته حتى تطلب منه، ولذلك لا يمنع النقل بمعنى المنقول إلا مجازًا، وسيجىء تفصيله.

فإن قلت: هذا غير صحيح، لأن صحة النقل هو كون النقل صحيحًا، ولا تطلب هى من الناقل، إذ لا يطلب من الناقل إلا فعله، وإن هو إلا التصحيح.

قلت: المراد من الصحة التصحيح مجازًا.

ولا افتياق فى المجاز إلى النقل عن المعتمدين، فاندفع به ما قال الفاضل الجونفورى[2] فى "الأبحاث الباقية" من أن مالم يساعده النقل عمن يوثق به فى بيان معانى اللغة لا يقدم عليه من له أدنى مسكة -انتهى- لأنه لا يقول أحد أن الصحة فى اللغة بمعنى التصحيح حتى يرد عليه ما أورده، بل نقول: إن المراد من الصحة التصحيح

(١) المراد به الشارح أحمد الخبدى. (منه)

(٢) المراد به مولانا عبد الباقى الجونفورى. (منه)

مجازًا .

أقول : ويمكن أن يقال : إن الصحة على معناه ، ولما كان المطلب من طلب تصحيح النقل حصول الصحة ، أسند إليها الطلب مجازًا ، وتصحيح النقل عبارة عن بيان صدق نسبة المنقول إلى المنقول عنه مثلا إذا قلت ناقلا : قال الإمام الأعظم : النية فى الوضوء ليست بشرط ، فيقول السائل : من أين قلت : هذا؟ فتجيب أنت بأنه فى "الهداية" مثلا .

واختلفوا فى أنه هل يجب طلب التصحيح للسائل أم يستحسن ، فذهب إلى كل ذاهب ، وفى أنه هل يجب على الناقل بعد طلب التصحيح منه إحضار المنقول عنه أو لا ، بل يكتفى بقوله : إنه فى الهداية المشهور هو الثانى ، والأظهر فى زماننا الأول ، لشيوع الكذب بمقتضى ثم يفشو الكذب .

وتفصيل المقام : إنه لو لم يكن صدق نسبة المنقول إلى المنقول عنه معلومًا للسائل ، يجب عليه طلب تصحيح النقل من الناقل ، أو يستحسن ، وإن كان معلومًا له فلا يخلو إما أن يكون معلومًا له بالعلم الموافق للمطلب أو لا ، كأن يكون المطلب علمه باليقين ، ويكون معلومًا له بالظن ، فعلى التقدير الثانى لابد من طلب التصحيح على سبيل الوجوب أو الاستحسان ، وعلى التقدير الأول لا يخلو إما أن يعلم ويستحضر بأنه معلوم له أو لا .

على التقدير الثانى أيضًا يطلب تصحيح النقل ، وعلى التقدير الأول بعد طلب التصحيح مغلطة إن اختير أن غرض المناظر لا يجوز أن يكون شيئًا سوى إظهار الصواب ، وإن اختير أنه يجوز أن يكون للمناظر من المناظرة سوى إظهار الصواب غرض آخر ، كالامتحان أو اطمئنان نفسه ، فيجوز طلب التصحيح ، هذا تفصيل ما أجملوه ، وقالوا : إنه يجب طلب التصحيح لو لم يكن معلومًا للسائل ، وإن كان معلومًا فلا يجوز .

والحاصل : أنه لو كان صحة النقل معلومة للسائل علمًا موافقًا للمطلب مع حصول علم العلم ، فلا يجوز الطلب من الناقل إلا عند مجوّزى تعدد العلة الغائبة ، وإلا فيجب أو يستحسن .

ثم قال المصنّف عاطفًا على قوله ناقلا أو مدعيًا بصيغة اسم الفاعل : والدعوى هى

قضية تشتمل كاشتمال الكل للجزء على الحكم المطلوب إثباته بالدليل إن كان نظريًا، أو إظهاره إن كان بديهيًا خفيًا، أو بيانه إن كان أوليًا.

وتسمى من حيث إنها مورد السؤال مسألة، ومن حيث إنها موقع البحث مبحثًا، ومن حيث إنها قد يكون كلية قانونًا وقاعدةً، ومن حيث اشتمالها على الحكم قضية، ومن حيث احتمالها الصدق والكذب خبرًا، ومن حيث إفادتها الحكم إخبارًا، ومن حيث إنها قد يكون جزء للدليل مقدمة، فالمسمى واحد، والأسماء مختلفة باختلاف الاعتبارات، وقد تزلزلت الأقدام، واختلفت عبارات الكرام فى تعريف المدعى، فعرفه كل بما شاء، ولا بأس بأن نشرح المقام، فاستمع:

إن شريف المحققين[1] عرفه بمن نصب نفسه لإثبات الحكم بالدليل أو بالتنبيه، وفيه أولا: إن قوله بالتنبيه متعلق بالإثبات مع أنه لا إثبات فيه، بل يكون به الإظهار، إلا أن يراد من الإثبات تمكين الحكم فى ذهن المخاطب، فيصح حينئذٍ تعلقه به.

وثانيًا: أنه لا يصدق على من التزم صحة حكم بديهى أولى مع أنه أيضًا مدعٍ، وأجيب عنه بأن المتبادر من المدعى مفيد الحكم المحتاج إلى الدليل والتنبيه، وهذا القدر كافٍ فى تخصيص التفسير، وأيضًا أراد تعريف المدعى الذى يكون دعواه مناطًا للمؤاخذة ومربطًا للمناقشة، ومحلا لانعقاد المناظرة.

وردّ الفاضل الجونفورى[2] الجواب الأول بأنه كذلك المتبادر من النقل الافتياق إلى التصحيح، فعليه أن يخص تفسيره، والجواب الثانى بأن مقدمات الدليل قد تكون مجهولة، وقد تكون خفية، وقد تكون واضحة، وكذلك النقل قد يكون معلوم الصحة، وقد لا يكون كذلك مع أنه عرفه على الإطلاق، وعليه فقس، وبه يلوح أن مثل ذاك التخصيص لا يقدم عليه من له أدنى مسكة.

أقول: ما ذكره المجيبان نكتة بعد الوقوع، وبه يلوح أن مثل ذاك الإيراد لا يقدم عليه من له أدنى مسكة، والشارح التبريزى[3] عرفه فى "الآداب الحنفية" بما نصب نفسه لإثبات الحكم إما بالدليل أو بالتنبيه، وفيه مامر أن ما يعز ذوى العقول مع أن المدعى

---

(١) المراد به مولانا السيد الشريف الجرجانى. (منه)

(٢) المراد به مولانا عبد الباقى الجونفورى. (منه)

(٣) المراد به مولانا محمد الحنفى التبريزى. (منه)

بكون من ذوى العقول، إلاأن يقال: إن المدعى فى زماننا يكون مبدأ للفساد، فجعل كغير ذوى العقول.

أقول: ما تعم ذوى العقول أيضًا على ما قيل، فلا إيراد، والشارح الجندى[١] عرفه بمن نصب نفسه لبيان الحكم إما بالدليل أو التنبيه، ويرد عليه الإيراد الثانى الوارد على الأول، والشارح البرجندى[٢] عرّفه بمن يريد إثبات الحكم بالدليل، ويرد عليه أنه لا يصدق على المريد لإظهار الحكم بالتنبيه.

ولعله نظر إلى قول المصنف أو مدعيًا، فالدليل حيث اقتصر عليه، وستطلع على أن المراد من قوله الدليل أعم منه، ومن التنبيه وألا يكون عبارته قاصرة، فانتظره مُتَفَتِّشًا، وعرّفه المحقق[٣] الإسفرائى رحمه الله بمن يفيد مطابقة النسبة للواقع.

ويرد عليه أنه لا يصدق على كل متكلم بالجملة الخبرية التزم صدقها أو لا، وهذا كما ترى، وعرفه الشارح الحلوائى[٤] بمن التزم صحة حكم نظريًا كان أو بديهيًا، أوليًا كان أو غيره، وهذا التعريف أحسنها لسلامتها عن الإيرادات المذكورة آنفًا.

فالدليل إن قيل: إن كلام المصنف من قبيل العطف على معمولى عاملين مختلفين، لأن قوله ناقلا خبر "لكنت" منصوب به، وعطف عليه قوله مدعيًا، وقوله الصحة معمول، وعطف عليه الدليل، والمجرور ليس بمقدم وهو لا يجوز.

قلت: الكلام ههنا على تقدير يطلب فهو معطوف على قوله: يطلب لا على قوله الصحة حتى يلزم ما لزم، ويؤيده إدخال الفاء على الدليل، فإنه لو كان معطوفًا على الصحة لا يحتاج إلى إعادة الفاء، ولعله لا يخفى على المتدبر.

والدليل عند الحكماء قد يطلق مرادفًا للحجة أعم من أن يكون قياسًا، أو استقراء أو تمثيلا، فهو المعلوم التصديقى الكاسب الموصل إلى المجهول التصديقى النظرى، وقد يطلق على المركب من قضيتين المتأدى إلى مجهول نظرى، فهو مرادف للقياس، فخرج من التعريف الحدس لانتفاء الكسب فيه.

---

(١) المراد به الشارح أحمد الجندى. (منه)

(٢) المراد به الشارح عبد العلى بن محمد البرجندى. (منه)

(٣) المراد به مولانا عصام الدين الاسفرائى. (منه)

(٤) المراد به الشيخ صادق بن درويش محمد الحلوائى. (منه)

فإن قيل: يخرج منه الدليل الفاسد، لأنه لا يتأدى به إلى مجهول نظرى، قلت لا يلزم من كون شىء غرضًا لشىء أن يحصل عقيبه.

فإن قلت: لا يصدق التعريف على الدليل المركب من القضايا. قلت: المراد القضيتين ما فوق الواحد. ولو سلّمنا أن المراد به التثنية لا غير، فنقول: الدليل فى الحقيقة لا يتركب إلا من اثنين، والدليل المركب من القضايا فى الواقع أدلة، ومن قسم القياس إلى المركب والبسيط فهو من الظاهرية، وخرج من قوله: مجهول نظرى التنبيه، لأنه المركب لإزالة الخفاء فى البديهى الغير الأولى.

فإن قلت: تعريفه لا يصدق على الدليل الذى يورد على المدعى بعد كونه معلوما بدليل سابق مع أن الكتب الفقهية والهندسية مزيّنة بذلك. قلت: إنما يورد الدليل بعد الدليل إذا أريد إثباته بوجه آخر، وبهذا الوجه هو مجهول، فلا ريب فى صدق التعريف عليه، إذ ليس المراد من المجهول ما هو المجهول من كل وجه، ولما زيد قوله للتأدى إلى مجهول، قيل: لا يجوز الاستدلال على البديهى الخفى، لأن الدليل ما يورد للتأدى إلى مجهول نظرى، وهذا منتفٍ ههنا، وقيل: يجوز قياسًا على الاستدلال الثانى على النظرى المعلوم بالدليل.

وقد يفسر الدليل بملزوم اليقين، ويسمى ملزوم الظن إمارة، وملزوم اليقين لا يكون إلا معلومًا يقينيًا لاستحالة حصول العلم من الظن، وملزوم الظن يجوز أن يكون يقينيًا، إذ لا امتناع فى حصول الظن من اليقين، ألا ترى أنك إذا شاهدت السحاب ظننت بنزول المطر، فعلى هذا التفسير الدليل إنما هو البرهان، وقد عرّفه الفاضل السمرقندى[1] بما يلزم من العلم به العلم بشىء آخر هوالمدلول.

ولا بأس علينا بأن نبين معنى هذا الكلام، ثم نورد الأسولة عليه مع جواباتها لينكشف غطاء ما رام، فاعلم أن العلم قد يطلق على المقسم للتصور والتصديق على الاختلاف فى تفسيره، وقد يطلق على التصديق مطلقًا، وقد يطلق على التصديق اليقينى الذى هو عبارة عن اعتقاد وقوع النسبة أو لا وقوعها المطابق للواقع الجازم للجانب المخالف بحيث لا يزول بتشكيك المشكك، دون التصديق الظنى ودون التقليد ودون

(١) المراد به مولانا شمس الدين محمد الحسينى السمرقندى. (منه)

الجهل المركب.

فالمراد فى التعريف المذكور إما أن يكون فى كلا الموضعين العلم الشامل للتصور والتصديق، أو لا يصدق التعريف على المعرف بالنسبة إلى المعرف الذى هو من قبيل التصورات، ولا يسمى دليلا، أو أن يكون فى الموضعين التصديق المطلق، وفيه أنه يصدق على ملزوم الظن مع أنه أمارة، أو أن يكون بالأول العلم الأعم، وبالثانى التصديق الأعم، وفيه أنه يصدق على الإمارة أيضًا، أو إن يكون بالأول الأعم، وبالثانى التصديق اليقينى، ولا يوجد له صورة صحيحة سوى ماهو الأصوب، أو أن يكون بالأول التصديق الأعم أو اليقينى، وبالثانى الإدراك الأعم، وفيه أيضًا صدقه على الإمارة، فالأصوب أن يراد فى الموضعين التصديق اليقينى، ويكون المعنى الدليل هو الذى يلزم من التصديق اليقينى به التصديق اليقينى بشىء آخر.

ويرد عليه إيرادات، الإيراد الأول: إنه يصدق على الملزومات بالنسبة إلى اللوازم البينة[1] بالمعنى الأخص، فإنه يلزم من العلم بها العلم باللوازم، والجواب عنه: إن المراد باللزوم اللزوم بطريق الكسب، وهو منتفٍ ههنا.

الإيراد الثانى: إنه يصدق على ما إذا حصلت المبادى المرتبة دفعة لصاحب القوة القدسية، ثم انتقل الذهن منها إلى المطالب دفعةً مع أنه ليس دليلا فى عرفهم. والجواب عنه: إن المراد باللزوم اللزوم باعتبار النظر الذى هو ترتب أمور معلومة للتأدى إلى مجهول، وقد انتفى الترتيب فى مادة النقض.

الإيراد الثالث: إنه لا يصدق على الدليل البيّن الإنتاج كالشكل الأول؛ لأنه ربما يعلم العامى الشكل الأول، ولا يفهم النتيجة فضلا عن الأشكال الخفية. والجواب عنه: إن المراد اللزوم بعد تفطّن الاندراج[2] فى القياس الاقترانى، والملازمة فى القياس الاتصالى الاستثنائى والنفصال بيم المقدم والتالى فى الانفصال.

أقول: يمكن أن يقال: المراد باللزوم اللزوم باعتبار أوساط الناس، إذ لا اعتبارللعامى.

---

(١) اللازم البين بالمعنى الأخص ما يلزم من العلم بالملزوم العلم به، ويحصل الجزم باللزوم، والبين بالمعنى الأعم ما لا تحصيل الجزم باللزوم إلا بعد تصورهما، والنسبة بينهما. (منه)

(٢) أى اندراج الحدود فى الحدود. (منه)

ولا بد علينا أن ننبهك على فائدة جليلة، وإن كانت غريبة المقام، وهى أن قول المعترض فى تمثيل الشكل البين الإنتاج كالشكل الأول غير صحيح، لأنه دورى.

بيانه: أنه لابد فى الشكل الأول من كلية الكبرى وثبوت الأكبر لجميع أفراد الأوسط، ومن أفراده الأصغر أيضًا، فلابد فى انعقاد الشكل من ثبوت الأكبر للأصغر، وهذا بعينه مفاد النتيجة، فيلزم الدور. وتوضيحه: أنا إذا قلنا: العالم متغير، وكل متغير حادث، فهو شكل أول، ولابد فيه من ثبوت الأكبر، أى الحادث لجميع أفراد الحد الأوسط الذى هو المتغير، ومن أفراده العالم أيضًا، كما هو مستفاد من الصغرى، فلابد فى هذا الشكل من ثبوت الحادث للعالم ليوجد ثبوته لجميع أفراد الأوسط، فلزم الدور.

وحلّه بنمطين: الأول: أنا سلّمنا أن القياس موقوف على النتيجة، لكن لا مطلقًا، بل على النتيجة المعلومة بالعلم الإجمالى، والنتيجة موقوفة على القياس، لكن لا مطلقًا، بل بالعلم التفصيلى، وبه أجاب الشيخ الرئيس، فإن أبا سعيد كتب إليه أن لا تعتمد على العلوم الرسمية، فإن أبين الإشكال الشكل الأول، وهو مشتمل على الدور، فأجاب الشيخ بفرق الإجمال والتفصيل، فقال له أبو سعيد: ليس غرضنا أن سوالنا غير مجاب، بل غرضنا أن العلوم الرسمية محل الشبهات. الثانى: أن النتيجة موقوفة على القياس فى حصول علمها، والكبرى موقوف عليها باعتبار تحققه فى الواقع، واختاره صاحب "المواقف" وشارح "التجريد" وغيرهما.

أقول: وقد زلّ قدم المحقق السنديلى[١]، حيث قرّر الجواب الأول فى شرح السلم بحيث جاء حديث الجواب الثانى فقط خلط بين الجوابين، ولم يفرق بين الكلامين، وقد بينتُ إيراد الخلط من بعض العلماء، فلم يجب جوابًا شافيًا، وإن تكلم زمانًا كلامًا واهيًا.

الإيراد الرابع: أن قوله: بشىء آخر دال على أن المدلول لا يكون إلا غير الدليل، فلا يصدق على ما إذا استدل بثبوت الكل على ثبوت الجزء. وأجاب عنه الشارح الشروانى[٢] بأن التعريف على رأى المنطقيين وعندهم لا يسمى الكل بالنسبة إلى الجزء

(١) المراد به مولانا حمد الله السنديلى. (منه)

(٢) المراد به مولانا كمال الدين مسعود الشروانى. (منه)

دليلا. أقول: ولو سلّمنا أن الكل يسمى دليلا بالنسبة إلى الجزء، فنقول: المراد بالآخر ما لا يكون عينًا له أو الآخر بحسب المفهوم، وعلى التقديرين لا مرية في صدق التعريف عليه.

الإيراد الخامس: أن المدلول قد يكون عدميا، فلا يصدق عليه لفظ الشيء الذى هو الموجود. أقول: الشيء هو ما يعلم ويمكن أن يخبر عنه، وهذا التعريف يصدق على العدمى أيضًا.

الإيراد السادس: أنه لا يصدق على الإشكال الخفية الإنتاج، لأنه لا يلزم من التصديق بها التصديق بشيء آخر، بل لابد من إرجاعها إلى الشكل الأول على ما عرف في محله، والجواب عنه ما هو الجواب عن الإيراد الثالث.

وههنا فائدة: وهى أنه لقائل أن يقول: لما كانت الأشكال الباقية ترجع إلى الشكل الأول، فأى حاجة إليها مع إمكان الإكتفاء به؟ وأجاب عنه رئيس صناعة الميزان[1] في الشفاء بأن الطبعى في بعض المقدمات أن أحد طر متعين للموضوعية والمحمولية، حتى لو عكس لكان غير طبعى، فلذلك يحتاج إليها.

الإيراد السابع: أنه يصدق على المعرفات بالنسبة إلى المعرفات. والجواب عنه يستفاد من إرادة التصديق.

الإيراد الثامن: أنه لا يصدق على الدليل الفاسد صورة ومادة، أو صورة فقط، لانتفاء الاستلزام مع أنه دليل عندهم، وإن صدق على الفاسد مادة. وأجاب عنه المحشى الأردبيلى[2] أن المراد باللزوم أعم من أن يكون بحسب نفس الأمر أو بحسب العلم، وههنا وإن لم يكن اللزوم النفس الأمرى لكنه موجود بزعم المستدل.

الإيراد التاسع: أنه يصدق على القضية الواحدة المستلزم تصديقها لتصديق عكسها المستوى، وعكس النقيض. والجواب عنه الجواب عن الأول. وأيضًا يراد ما الموصولة القضايا بمعنى ما فوق الواحد.

الإيراد العاشر: أنه يصدق على القضايا المتفرقة المستلزمة عند الترتيب. والجواب

(١) أى الشيخ الرئيس أبو على بن سينا. (منه)

(٢) المراد به أبو الفتح السعيدى الأردبيلى. (منه)

عنه الجواب عن الإيراد الثاني . ثم عرف المعرف المذكور الإمارة بما يلزم من العلم به الظن بوجود شيء آخر .

أقول : المراد من العلم ههنا أعم من الظن واليقين ليشمل ما إذا لزم من ظنّ شيء الظن بوجود شيء آخر ، وإن كان الظاهر بقرينة السابق أن المراد به اليقين .

ويرد على هذا التعريف أنه لا يصدق على ما إذا حصل من العلم بشيء الظن بعدم شيء آخر . وأجيب : بأن المراد بالوجود أعم من أن يكون ذهنًا أو خارجًا ، وحينئذٍ لا ينتقض التعريف بما ذكرتم .

ثم الدليل المرادف للقياس على قسمين : الأول : العقلي الصرف ، كقولك : العالم متغير ، وكل متغير حادث . الثاني : المركب من العقلي والنقلي ، كقول الشافعية في استدلال اشتراط النية في الوضوء أنه عمل ، وإنما الأعمال بالنيات ، فالمقدمة الأولى عقلية ، والثانية نقلية .

وأما الدليل الصرف فمحال ، لأن النقلي الصرف بحيث لا يكون مقدمة من مقدماتها البعيدة والقريبة عقلية لا يفيد العلم إلا بعد العلم بصدق الرسول ﷺ ، وهو لا يستفاد من العقل ، بل من النقل على تقدير القول بالنقلي الصرف ، فيلزم الدور ، ولما استفيد صدقه من العقل لم يبق الدليل نقليا صرفا ، ومن ثلّث القسمة[1] أراد بالنقلي الصرف ما يكون مقدماته القريبة نقلية ، كقوله : تارك المأمور عاص لقوله تعالى : ﴿أَفَعَصَيْتَ أَمْرِي﴾ وكل عاص يستحق العقاب . لقوله تعالى : ﴿وَمَن يَعْصِ اللهَ وَرَسُولَه فَإِنَّ لَه نَارَ جَهَنَّمَ﴾ والدليل العقلي على نحوين : الأول : ما فيه استدلال من العلة على المعلول ، كقولك : هذا متعفن الأخلاط ، وكل متعفّن الأخلاط فهو محموم ، فهذا محموم ، ويسمى بالدليل اللمّي ؛ لأنه استدلال من لِمّ الشيء أي علته . و الثاني : الدليل الإنّي ، وهو ما فيه الاستدلال من المعلول إلى العلّة ، وإنّما سمي به لإفادة إنّية الشيء ، أي تحققه في الواقع ، ومثاله على ما هو المشهور : هذا محموم ، وكل محموم متعفن الأخلاط ، فهذا متعفن الأخلاط .

أقول : كبراه كاذبة ، فإن تعفّن الأخلاط يوجب الحمّى ، وأما الحمى فقد يكون

---

(١) كشارح سلم العلوم السنديلي وغيره . (منه)

بسبب آخر، كالحمى اليومية تكون بسبب الامتلاء بدون العفونة، صرح به الشارح النفيس للموجز. إلا أن يقال: إن المراد بالمحموم المحموم بالحمّى الغبيّة.

ثم المستدل إن أورد الدليل اللمى يسمى فى عرف النظار معلّلا، وإن أورد الدليل الإنّى يسمى مستدلا، والمراد من الدليل فى قول المصنف أعم من الدليل اللمى والإنى، والمركب من العقلى والنقلى ومن التنبيه.

فإن قلت: يلزم الجمع بين الحقيقة والمجاز، لأن الدليل مجاز فى التنبيه، فلو أريد من الدليل أعم من الدليل الحقيقى والحكمى، يلزم الجمع البتة، وهو لا يجوز. قلت: ههنا عموم المجاز، وإنما عمّمنا الدليل بحيث يشتمل التنبيه، لأنه قوله: أو مدعيا أعمّ من أن يكون مدعيا للنظرى أو البديهيه الخفى، فاحتيج إلى تعميم الدليل، إذ كما يطلب الدليل إذل كان المدعى نظريا كذلك يطلب التبينه إذا كان المدعى بديهيا خفيا، وكما يرد الأسولة على الدليل كذلك على التنبيه.

ولـمّا بلغنا فى الشرح إلى هذا المقام لابد علينا من أن نبين طريقا لبحث، ونهذّب المرام، فنقول:

إذا تكلمت بالكلام الخبرى، فلا يخلو أن تكون ناقلا أو مدّعيّا، فإن قلت: ناقلا، وقلت مثلا: قال أبو حنيفة: النية ليست بشرط فى الوضوء، فيسأل السائل عنك عن معانى المفردات، فيقول: ما النية؟ وما الفرض؟ وما الوضوء؟ وهو بضم الواو أو فتحها، فتقول أنت مجيبًا له: النية إرادة امتثال أمر الرب تبارك وتعالى، والفرض الفعل الذى وجب على العباد عمله، وتاركه مستحق النار، وجاحده كافر، والوضوء بضم الواو غسل الأعضاء الثلاثة من الوجه واليدين والرجلين ومسح الرأس، فيقول السائل طالب التصحيح: من أى كتاب تقول هذا؟ فتقول أنت: من "الهداية"، فيقول السائل: أحضره عندى، فتحضره أنت، فيتم الكلام.

وإن كنت مدّعيًا، وقلت: الغيبة مثلا حرام، فيقول السائل: ما الغيبة؟ وما الحرام؟ فتقول أنت: الغيبة أن تذكر أخاك بذكر لو سمعه كرهه فى غيبة على وجه السب والغضب، والحرام الفعل الذى يكون فاعله مستحقا للنار، فيقول: بأى دليل تقول، فتقول: لقوله تعالى: ﴿وَلَا يَغْتَبْ بَعْضُكُم بَعْضًا﴾ فإذا استدللت على دعواك تكون

ملقبًا بـ"المعلل" إن استدللت بالدليل اللمى، وإلا فبالمستدل.

ثم يرد على دليلك المنع والنقض والمعارضة، وسيأتى تفصيل كل واحد منها، ولا يطلب السائل تصحيح النقل، ولا الدليل ما لم يبين المدعى أو الناقل معانى المفردات وغيرها من الضروريات، وإلا فقد يقع الخبط فى البحث بأن يفهم السائل من كلام المتكلم ما لا يكون مرادًا له، ويورد عليه حسب فهمه.

ولـمّا علم من السابق أن الناقل يطالب بالتصحيح، أمكن أن يتوهم جواز جميع المطالبات من المنوع والنقوض والمعارضات عليه مع أنه ليس كذلك، فدفعه المصنف بقوله: ولا يمنع النقل والمدعى إلا مجازًا الاستثناء متصل أو منقطع، فلهذه العبارة معان:

الأول: لا يرد المنع على النقل والمدعى لا بالمعنى الحقيقى ولا بالمعنى المجازى إلا مجازًا يجعل الاستثناء متصلا.

الثانى: لا يرد عليهما المنع بالمعنى الحقيقى، لكن بالمعنى المجازى. الثالث: لا يستعمل لفظ المنع فيهما، لا بالمعنى الحقيقى ولا بالمعنى المجازى إلا بالمعنى المجازى. الرابع: لا يستعمل لفظهفيهما حقيقة لكن مجازًا، والمراد من النقل إما معناه المصدرى، كما هو الظاهر لفظًا، أو المعنى المفعولى، كما هو الأليق تقابلا[1]، وفى هذا القول دعاوى أربعة، جمعها فى عبارة واحدة اختصارًا:

الأولى: لا يمنع النقل بالمعنى الحقيقى.

الثانية: لا يمنع المدعى بالمعنى الحقيقى.

الثالثة: يمنع النقل بالمعنى المجازى.

الرابعة: يمنع المدعى بالمعنى المجازى. واستدل على الأولين بقوله: إذ المنع طلب الدليل على مقدمته وترك دليل الأخريين.

وتوضيح المرام أنه إذا نقل أحد شيئًا مثلا قال: قال النبى ﷺ: «الدنيا دار من لا دار له» فهناك أشياء ثلاثة:

الأول: المنقول عنه، وهو فى المثال حضرة النبى ﷺ.

(١) أى المدعى الذى هو صيغة المفعول. (منه)

الثاني: النقل.

الثالث: المنقول، فورود المنع على المنقول عنه مما لا يذهب إليه ذهن أحد من أرباب العقول.

أقول: فما جوزه الفاضل الخير آبادي[1] من ورود المنع عليه زلة عن قلمه، وأما وروده على النقل فإن قال السائل: المانع لا نسلم أنك تنقل كذا، ففيه أن لا مقدمة ههنا لعدم الدليل، فما معنى المنع الحقيقي، ومع عزل النظر عنه لا يستقيم معناه الظاهري أيضا، لأن الناقل يحكي قول الغير من حيث إنه قوله، وهذا هو النقل، فكيف يتفوه السائل بمنع النقل، وإن قال: لا نسلم أن المنقول عنه كذا، ففيه أنه غير مستقيم معناه الحقيقي لعدم المقدمة، إلا أن يقال: معناه طلب تصحيح النقل، وهذا معنى مجازي للمنع، وأما وروده على المنقول ففيه تفصيل، إذ لا يخلو إما أن يكون المنقول من حيث إنه قول الغير منقوله، أو يكون المنقول جزء لدليل من الدلائل، على التقدير الثاني يرد عليه المنع حقيقة، إذ هو مقدمة الدليل، وعلى التقدير الأول لا يخلو إما أن يكون مجردًا عن ذكر الدليل أو يكون معه على التقدير الأول، لا يمكن ورود المنع عليه بالمعنى الحقيقي، إذ لا مقدمة ههنا، بل يكون كناية عن طلب تصحيح النقل.

وعلى التقدير الثاني لا يخلو إما أن يكون الدليل المذكور دليلا من جانب المنقول عنه ونقله الناقل على سبيل الحكاية، أو يكون من جانب الناقل، على التقدير الأول ورود المنع عليه كناية عن طلب التصحيح، وعلى التقدير الثاني يجوز ورود المنع عليه وغيره، لأنه صار غاصبًا لمنصب المعلل بالاستدلال، فيؤاخذ بما يؤاخذ به المستدل، فظهر من هذا البيان الواضح أن المنع لا يرد على النقل والمنقول إلا مجازًا، فثبت الدعوى الأولى والثالثة.

وإذا ادعى هناك أحد شيئًا، فهناك أمران، الإدعاء والدعوى، فورود المنع الحقيقي على الإدعاء بأن يقول السائل: لا نسلك أنك تدعى ليس بممكن لما مرّ، لكن يمكن أن يكون كناية عن طلب الدليل على الدعوى بمعنى لا نسلم أنك تدعى دعوى معتدا بها،

---

(١) أقول: المراد به المولوى محمد عبد الحق الخير آبادى، جوزه فى حاشيته المتعلقة بحاشية المحقق البهارى المتعلقة بالحواشى الزائدة المتعلقة بـ"الرسالة القطبية" المعمولة لبيان التصور والتصديق. (مولوى محمد عبد الغفور سلمه)

وهذا معنى مجازى له، وأما وروده على الدعوى فليس بالمعنى الحقيقى، بل هو أيضًا كناية عن طلب الدليل إذا لم يكن مدلّلا، وعن طلب الدليل الآخر إذا كان مدلّلا، فعلم من هذا التبيان اللائح أنه لا يمنع الدعوى إلا مجازًا، وذلك ما أردناه.

ومن ههنا ظهر أمران:

الأول: إن الحكم بعدم ورود المنع الحقيقى على النقل والدعوى باعتبار حيثية كونه منقولا ودعوى، وإلا فقد يجعل الدعوى والمنقول جزء من الدليل، فيمنع لا محالة.

الثانى: إن المعنى الحقيقى للمنع ما ذكر، والمعنى المجازى له هو الطلب أعم من أن يكون طلب التصحيح أو طلب الدليل والتنبيه، ولما ذكر المصنف المعنى الحقيقى ولم يذكر المجازى، مع أنه يحتاج إليه، أورد عليه الشارح التبريزى رحمه الله[1] بأن عبارة المصنف قاصرة عن المعنى المجازى، ولم يعلم أنه ما هو؟ فما قال المحشى الأردبيلي[2]: الظاهر أنه إيراد لا ورود له، إذ لا حاجة فى كلام المصنف إلى تعيين المعنى المجازى من العجائب، نعم، لو أجيب بأنه تركه لظهوره لكان له معنى[3]، وفيه ما فيه، فتفكر.

فإن قلت: لا نسلم أن المعنى المذكور للمنع معنى حقيقى له، قلت: يتبادر هذا المعنى عند الإطلاق، والتبادر من علامات الحقيقة، نص عليه أئمة الأصول.

واعلم أولا أن المنع له معنيان:

الأول: المواخذة فى الدليل أعم من أن يكون نقضًا إجماليّا أو مناقضة أو معارضة، وبهذا المعنى ترى النظار يطلقون على الأسولة الثلاثة لفظ المنع، .

والثاني: المقابل للنقض الإجمالى، والمعارضة هو طلب الدليل على مقدمة معينة من الدليل من المستدل، إذ لو طلبته من نفسك كنت مفكرًا لا مناظرًا، كما نبّهتك عليه.

أقول: فبطل ما قال المحشى الأردبيلى[4]: يحتمل أن يراد من الطلب الطلب مطلقًا، سواء كان من نفسه أو من المستدل -انتهى- ولا بد من أن تكون المقدمة معينة، إذ

---

(١) المراد به مولانا محمد الحنفى التبريزى. (منه)

(٢) المراد به أبو الفتح السعيدى الأردبيلى. (منه)

(٣) فيه إشارة إلى أنه ينبغى أن يذكر الخفى المستور، ولا حاجة إلى ذكر المشهور. مولوى عبد الغفور تلميذ المؤلف سلمه.

(٤) المراد به أبو الفتح . (منه)

لو كانت غير معينة، فالإيراد عليها نقض إجمالي لا تفصيلي، كما سيأتي تفصيله.

أقول: فما عرفه به الفاضل السمرقندي[١] من قوله: المناقضة هي منع مقدمة الدليل بإطلاق المقدمة من المعينة والمبهمة مبهم غير ظاهر، ولك أن تقول: إن إضافة المقدمة إلى الدليل عهدية، فيراد بها المعنية، ومثله يقال: في قول المصنف رحمه الله.

أقول: فبطل ما قال المحشي الأردبيلي رحمه الله[٢]، والمراد من المقدمة إما المقدمة المعنية، كما هو الظاهر المشهور في ما بينهم، وإما أعم من أن تكون معينة، أو معينة بناء على أن المطالبة على مقدمة غير معينة من الدليل نافعة لا مانع من اعتبارها -انتهى- وذلك لأنا سلمنا أنه نافع لكنه ليس بمنع اصطلاحًا، ولا مناقشة في الاصطلاح، والمقدمة تطلق على المعاني المختلفة بحسب اختلاف المباحث، فقد تطلق على ما يتوقف عليه الشروع في العلم في أوائل الكتب، وقد تطلق على ما هو جزء القياس في المباحث القياسية، وقد تطلق على جزء الحجة في مباحث الحجة، والمراد بها في تعريف المنع ما يتوقف عليه صحة الدليل أعم من أن يكون جزء له كالصغرى، أو شرطًا كإيجابها، وكلية الكبرى في الشكل الأول، هذا ما قالوا.

ويرد عليه أنه ماذا أريد من كلمة ما؟ إن أريد به القضية يخرج الشروط، وإن أريد أعم منها يلزم أن يصدق التعريف على علة الدليل الغائية والفاعلية أيضًا.

فإن قيل: المراد بالتوقف بلا واسطة والتوقف على العلل بواسطة الدليل، فعلى هذا يخرج جزء الدليل، إذ التوقف عليه بواسطة نفس الدليل، فأصل الإيراد باقٍ، إلا أن يزاد لفظ ما سوى العلل.

أقول: وتفسير المقدمة ههنا بالقضية التي جعلت جزء الدليل، كما وقع من الشارح البرجندي[٣] غير مناسب، فإنه يخرج حينئذٍ المنع على شرائط الدليل.

فإن قلت: المقدمة مشتركة بين المعاني، فلا يحسن استعمالها في تعريف المنع كمامرّ، قلت: لا بأس باستعماله عند وضوح المراد، كمامرّ، وهم يعرفون المقدمة عقيب

---

(١) المراد به مولانا شمس الدين السمرقندي. (منه)

(٢) أي أبو الفتح رحمه الله. (منه)

(٣) أي الشارح عبد العلي البرجندي. (منه)

تعريف المنع بما ذكر، فيعلم منه المراد، كما لا يخفى.

بقي ههنا شيء: وهو أن المقدمة مضافة إلى الضمير الراجع إلى الدليل المضاف إليه للطلب، فيكون المعنى المنع طلب الدليل على مقدمة معينة من ذلك الدليل المطلوب للطالب، وهذا باطل بوجوه:

الأول: إنه يلزم منه عدم وجود المنع فى صورة يكون مقدمات دليل المقدمة الممنوعة بديهية أولية.

والثانى: إنه يلزم منه أن يكون الدليل المشتمل على المقدمتين دليلا على المقدمة المعينة منهما، فيلزم كون الشيء دليلا لنفسه المفضى إلى الدور، كذا قيل.

الثالث: لزوم طلب الدليل على شيء لم يتحقق، وحلّه بوجوه:

الأول: إن ضمير مقدمته راجع إلى الدليل المذكور فى قوله فالدليل.

الثانى: إن الضمير راجع إلى المدعى المذكور فى قوله: ولا يمنع النقل والمدعى إلا مجازًا، والإضافة لأدنى ملابسة.

الثالث: إن المضاف إليه قبل الضمير وبعد المضاف محذوف، والضمير إلى المدعى، والتقدير إذ المنع طلب الدليل على مقدمة دليله.

الرابع: إن الضمير راجع إلى جنس الدليل، والجنس مضاف محذوف على قوله الدليل والتقدير، إذ المنع طلب جنس الدليل على مقدمته.

الخامس: إن اللام الداخلة على الدليل للجنس الضمير راجع إلى معنى حصل منه.

السادس: إن الضمير راجع إلى الدليل بطريق صنعة الاستخدام[1] كما قيل فى قول المحقق التفتازانى[2]: وموضوعه المعلوم التصورى من حيث إنه يوصل إلى مجهول تصورى، فيسمى معرفًا... إلخ، وثانيًا إن النقل والمدعى كما أنهما لا يمنعان كذلك لا ينقضان، لأن النقض إيراد على الدليل، كما هو المشهور، وعلى المقدمة المبهمة على التحقيق، فما معنى النقض على النقل والمدعى إلا مجازًا، وكذلك لا يعارض النقل،

(١) الاستخدام إرادة معنى من اللفظ عند إرجاع الضمير إليه بعد أن أريد منه معنى آخر قبل ذلك. (منه)

(٢) المراد به مولانا سعد الملة والدين التفتازانى. (منه)

لأن المعارضة على المقدمة المبهمة من الدليل على التحقيق وعلى المدعى فى المشهور، وكلاهما مفقودان فى النقل.

نعم المدعى يعارض إذ كان مع الدليل كما هو المشهور، وأما إذا كان مجردًا عنه، فلا يعارض مطلقًا، وثالثًا: أن الشارح التبريزى[1] أورد فى هذا المقام إيرادًا بقوله: إن المنع له معنيان:

أحدهما: أعم متناول للنقض والمعارضة والمناقضة جميعًا.

وثانيهما: أخص، ويقال له: النقض التفصيلى والمناقضة، ولا يتوجه شىء من هذه الثلاثة على النقل والمدعى، فإن حمل المنع فى عبارة المصنف على المعنى الأول حتى يكون كلها منتفيًا، فالدليل الذى ذكره لا يفيد ذاك، إذ هو مختص بالمناقضة، وإن حمل على المعنى الثانى فالتخصيص ليس بجيد -انتهى-.

أقول: لى فى هذا المقام تحقيق، وهو أن المراد من قول المصنف المدعى فى قوله: ولا يمنع النقل والمدعى إلا مجازًا، أما المدعى مع الدليل أو المدعى المجرد عنه أو الأعم الشامل لهما، فإن أريد به المدعى المقارن مع الدليل، فإن حمل الكلام على التحقيق[2] يراد من المنع المعنى الأعم الشامل للمناقضة والنقض والمعارضة فى الدعوى والدليل كليهما، ومن المقدمة فى الدليل أعم من المعينة وغيرها، ويكون المعنى لا يرد المناقضة ولا النقض ولا المعارضة على النقل، والمدعى مع الدليل إلا مجازًا، إذ المنع أى المواخذة فى الدليل أعم من أن تكون مناقضة أو نقضًا، أو معارضة طلب الدليل على مقدمة جنس الدليل أعم من أن تمون معينة، كما فى الناقضة أو مبهمة كما فى غيرها.

فإن قلت: كيف يصح قوله إذا المنع طلب الدليل مع أن النقض والمعارضة ليسا بطلب الدليل. قلت: الطلب على المقدمة المبهمة فيهما أيضًا موجود. فإن قلت: لو كان هكذا لصح جواب النقض والمعارضة بإثبات المقدمة، كما فى المناقضة. قلت: هب لكنهما لما كانا إيرادين على المقدمة الغير المعينة، لم يمكن الجواب بإثبات المقدمة الممنوعة، فتأمل فيه فإنه دقيق.

---

(١) المراد به الشارح محمد الحنفى التبريزى. (منه)

(٢) وهو أن النقض والمعارضة إيراد على المقدمة المهمة. (منه)

وإن حمل الكلام على المشهور، لا يمكن أن يراد من المنع المعنى الأعم الشامل للأسولة الثلاثة؛ لأن المدعى يعارض فى المشهور، فكيف يصح نفى المعارضة عليه، بل يراد منه المناقضة، ويُطبق الدليل بتقييد المقدمة المعينة، ويكون المعنى لا يرد المناقضة على النقل والمدعى إلا مجازًا، إذ المناقضة طلب الدليل على مقدمة معينة من الدليل، ويروح أن تخصيص المناقضة بالذكر بالنسبة إلى النقض ليس بجيد، ويدفع بأن ورود النقض على النقل والمدعى قليل، بخلاف المناقضة فإنها تورد عليهما كثيرا، فلذلك تعرض بحكمه دونه.

ولو أريد بالمدعى الدعوى المجرد عن الدليل، يراد من المنع المعنى الأعم، ويطبق الدليل عليه بتعميم المقدمة، سواء بنى الكلام على المشهور أن على التحقيق، لأن الدعوى المجردة لا تعارض فى المشهور أيضًا، وإن أريد من المدعى الأعم الشامل، فإنه لوحظ العموم، وأخذ الشيء المطلق يكون كالشق الأول، وإن لوحظ من حيث هو هو، يعنى مطلق الشيء لصح معنى كل من الشقين، فاحفظ هذا التفصيل، فإنه تفصيل جليل لم يسبقنى أحد به من أرباب التحصيل، وللشُرّاح والمحشين فى هذا المقام تزلزل الأقدام، لا أذكره خوفًا للتطويل.

ولـمّا فرغ المصنّف رحمه الله عن بيان أحوال قبل الاستدلال، شرع فى أحوال بعده، فقال: فإذا اشتغلت به منع أى فإذا أوردت الدليل على دعواك منع الدليل، والفاء جزائية، وتقديره على ما قاله المحشى الأردبيلي[1] إذا عرفت جميع ذلك من انك لو كنت ناقلا يطلب منك الصحة، ولو كنت مدعيا يطلب منك الدليل، ولا يمنع النقل والمدعى إلا مجازًا، فاعرف أنك إذا اشتغلت . . . إلخ.

أقول: هذا تطويل بلا طائل، والأحسن أن يقدر هكذا: إذا علمت أن الدليل يطلب منك لو كنت مدعيا، فاعلم أنك إذا اشتغلت به منع، وإنما قال المصنف: إذا، ولم يقل: متى؛ لأنه قد يورد الدليل بحيث يكونه مقدماته كلها بديهية، وإنتاجه كذلك، فلا يرد عليه إيراد من الإيرادات الثلاثة، فلا يصح كلمة متى المفيدة للكلية، كذا أفاد شريف

(١) المراد به أبو الفتح السعيدى الأردبيلى. (منه)

المحققين[١] فى منهية آدابه. وقال الشارح الحلوائى[٢]: إن المصنف إنما اختار اشتغلت على أقمت إشعارًا بأن المنع لا يتوقف على سماع الدليل بتمامه.

أقول فيه: إنه غير مناسب لقوله: أو نوقض أو عورض؛ لأن النقض والمعارضة لا تكونان إلا بعد إتمام الدليل اتفاقًا، كما سنبينه -إن شاء الله تعالى-، على أن الاشتغال بالدليل يكون من بدو تلفظ الدليل مع أن المنع لا يرد إلا بعد تمام مقدمة من مقدمات الدليل اتفاقًا، ومع قطع النظر عن ذلك نقول: الأصح أن المنع أيضًا ينبغى أن يكون بعد إتمام المستدل الدليل كالنقض والمعارضة، فاختيار الإشعار إلى غير المختار فى كلام البحر الذخّار ليس بمختار عند أرباب الاختيار.

وتنقيح المرام أن المدعى إذا استدل على دعواه بعد طلب الخصم منه إن كان نظريًا، أو أورد التنبيه إن كان بديهيًا خفيًا، فإن كان الدليل أو التنبيه بحيث تكون مقدماته كلها بديهية، واستلزامه للمطلوب أيضًا يكون كذلك، لا يرد عليه إيراد، ومع ذلك لو أورد عليه مورد يسمى مجادلا أو مكابرًا، وإلا فيكون محلا للإيراد، وهو منع ونقض ومعارضة؛ لأن السائل إما أن يفهم خللا فى المقدمة المعينة أو لا؟ الأول هو المنع، وعلى الثانى إما أن يكون إيرادًا على المدعى أو على الدليل الأول هو المعارضة، والثانى هو النقض، هذا وجه الحصر على المشهور. وأما على ما هو التحقيق فيقال: الإيراد إما أن يكون على المقدمة المعينة أو المبهمة، الأول هو المنع، والثانى إما أن يكون مع الشاهد كلزوم التخلف والمحال أو لا؟ الأول هو النقض، والثانى هو المعارضة.

وبذلك علم حد كل واحد منها، وظهر أن المنع إيراد على المقدمة المعينة أو النقض إيراد على الدليل فى المشهور، وعلى المقدمة المبهمة عند التحقيق، والمعارضة إيراد على المدعى فى المشهور، وعلى المقدمة المبهمة من مقدمات الدليل فى التحقيق، وانكشف أن إسناد المنع فى قول المصنف منع إلى الدليل غير محمول على الظاهر، بل هو إسناد مجازى، والفائدة فيه الرمز إلى أن الأحسن أن يمنع الدليل بعد تمامه، ولك أن تقول: طلب الدليل على مقدمة من مقدمات الدليل بمنزلة طلب الدليل على الدليل، فبهذا

---

(١) المراد به مولانا السيد الشريف الجرجانى. (منه)

(٢) المراد به مولانا محمد صادق رحمه الله. (منه)

الاعتبار أسند إليه. أقول: ويمكن أن يرجع ضمير منع إلى المقدمة، والتذكير باعتبار معناها، وكذلك ضمير نوقض وعورض، ويكون الكلام مبنيا على التحقيق كما لا يخفى.

ولما كان للمنع قسمان أشار المصنف إليهما بقوله: **مجردًا أو مع السند** تقديره منع منعا مجردًا أو منعًا مقارنًا مع السند، أو منع مجردا، كان المنع أو مع السند، فالقسم الأول هو المنع العارى عن السند والثانى المنع مع السند، وإنما قدم القسم العدمى وهو المنع المجرد على القسم الوجودى، وهو المنع مع السند بوجوه:

الأول: كثرة وقوع المنع المجرد.

الثانى: كون العدم أصلا فى الحوادث.

الثالث: كون العدم مقدمًا وجودًا على الوجود.

الرابع: كون المنع العارى عن السند كالمفرد بالنسبة إلى المركب والمفرد مقدم على المركب.

والخامس: إن فى المنع المقارن مع السند تفصيلا أورده بقوله: **ولا يُدفع السند... اهـ**، فلو قدم الثانى يلزم إما الفصل بين القسمين لو ذكر التفصيل مقارنًا مع القسم الثانى، أو بين القسم، ويفصله لو ذكر بعد.

والسند عند النظّار: هو ما ذكره المانع لتقوية منعه، سواء كان مقويًا له فى نفسه أو لا؟ ويسمى مستندًا أيضًا وعرفه الفاضل السمرقندى[1] بما يكون المنع مبنيًا عليه.

ويرد عليه أنه لا يصدق على السند الأخص، لأنه ليس بمبنى للمنع، ألا ترى أنه جاز انتفاءه مع بقاء المنع، وعرفه شريف المحققين رح[2] بما يذكر لتقوية المنع. ويرد عليهما أن المنع لفظ مشترك، فلا يحسن استعماله فى التعريف، ويدفع بأن المنع وإن كان مشتركًا، لكنه معروفه فى المعنى الأخصّ، فلا بأس باستعماله لوضوح المراد، وبهذا يندفع ما أورد أنه يصدق على دليل المعارض والشاهد للنقض الإجمالى.

(١) المراد به مولانا شمس الدين السمرقندى. (منه)

(٢) المراد به مولانا السيد السند الجرجانى. (منه)

وعرّفه الشارح التبريزى[1] بما يذكر لتقوية المنع بزعم المانع، وإنما زاد قوله: بزعم المانع لزعمه أن اللام الداخلة على التقوية للعاقبة لا للغرض، وإلا فلم يحتج إليه، وألفاظ السند ثلاثة لم لا يجوز، وكيف لا والحال أنه كذلك، كما يقال: لا نسلم أنه كذا، لم لا يجوز أن يكون كذا، ولا نسلم أنه كذا كيف، ولا نسلم أنه كذا. والحال أنه كذا كذا قالوا.

أقول: ويفهم منه انحصار ألفاظ السند فى الألفاظ الثلاثة مع أنه ليس كذلك، بل كل ما يؤدى موادها فهو معدود فيها، نص عليه الفاضل الجونفورِى[2]، وقد يذكر لتقوية سند المنع شىء كالدليل، كما يقال: لا نسلم أنه كذا، لم لا يجوز أن يكون كذا وكذا، لأن الأمر كذا، ثم السند على قسمين: صحيح وفاسد، الأول: هو السند الملزوم لخفاء المقدمة الممنوعة، فيكون أخص من نقيض المقدمة الممنوعة، أو مساويًا له أو عينه، الثانى: ما هو ليس كذلك، فيكون أعم منه، أو مباينًا له.

مثال السند المساوى لنقيض المقدمة الممنوعة ما إذا قال المعلل فى استدلاله: هذا إنسان، فمنع المناقض، وقال: لا نسلم أنه إنسان، لم لا يجوز أن يكون لا ناطقًا، فعدم كونه ناطقًا سند مساوٍ لعدم كونه إنسانًا الذى هو نقيض المقدمة الممنوعة، أى هذا إنسان.

ومثال السند الأخص من نقيض المقدمة الممنوعة ما إذا قال المناقض فى المثال المذكور: لا نسلم أن هذا إنسان، لم لا يجوز أن يكون فرسًا؟ فكونه فرسًا سند خاص من عدم كونه إنسانًا.

ومثال السند النقيض ما إذا قال السائل فى المثال المذكور: لا نسلم أنه إنسان، لم لا يجوز أن يكون لا إنسانًا.

ومثال السند المباين لنقيض المقدمة الممنوعة ما يقال إذا كانت المقدمة : هذا ليس بإنسان مثلا، لا نسلم أنه ليس بإنسان، لم لا يجوز أن يكون فرسًا.

والسند الأعم على قسمين:

أحدهما: عموما ومطلقًا.

---

(١) أى الشارح محمد الحنفى التبريزى. (منه)

(٢) المراد به مولانا عبد الباقى الجونفورى، صاحب الآداب الباقية والأبحاث الباقية. (منه)

وثانيهما: الأعم عمومًا من وجه، مثال الأول ما يقال فى المثال المذكور سابقًا: لا نسلم أنه إنسان، لم لا يجوز أن يكون غير ضاحك؟ فإن كونه غير ضاحك أعم من عدم كونه إنسانًا مطلقًا، ومثال الثانى ما يقال فيه: لا نسلم أنه إنسان، لم لا يجوز أن يكون أبيض، فإن كونه أبيض أعم من عدم كونه إنسانًا من وجه.

ولـمّا فرغ المصنّف عن بيان أقسام المنع أراد أن يشرع فى بيان دفعه، ولا بد قبل الخوض فى المطلوب من التشريح، فاسمع إنه إذا أورد المورد النقض التفصيلى على دليل المعلل يحتاج إلى جوابه ودفعه، وله طرق بعضها مفيدة وبعضها لا:

الأول: إثبات المقدمة الممنوعة، يعنى إذا منعها المناقض، وطلب الدليل عليها، فالمستدل يجيبه بإيراد الدليل عليها ليندفع منعه، وبعد إثبات المقدمة الممنوعة هل يجب التعرض ببيان الخلل فى سند المنع، أو لايجب؟ بل يستحسن، فذهب طائفة إلى الوجوب، ومستندهم فى ذلك أنه لما أورد المعلل الدليل، فلو لم يدفع السند لبقى معارضًا مع دليله، فلا ينفع الإثبات إلا بعد الدفع، ومنعه البعض، وذهبوا إلى الاستحسان؛ لأن غرض المانع إنما هو طلب الدليل على المقدمة، وهو يتم بالإثبات، ولا افتياق إلى دفع السند. وأما كونه معارضًا فأمر عارضى تبعى، إذ ليس مقصود المناقض بسنده المعارضة بالآخرة، بل إنما أورده لمحض تقوية منعه، فإذا أثبت المعلل المقدمة لا يضر بقاء السند. نعم لو جعل السند معارضًا بأن يقيمه المانع بعد إثبات المعلل المقدمة، يدفع بما يدفع به المعارضة، وهو خارج عما نحن فيه.

الثانى: الإيراد على السند بمنعه، بأن يطلب الدليل على السند إن كان نظريًا، والتنبيه إن كان بديهيا خفيًا، وهذا غير صحيح، لأن المنع طلب الدليل على المقدمة، ولا مقدمة فى السند، ولو صح فلا يفيد، إذ لا يحصل بمنعه إلا دفع السند، والمطلوب أن يثبت المطلوب، ويدفع السند، لا يدفع المنع حتى يثبت المطلوب.

أقول: ولعل هذا مراد من يحكم بعدم إفادة منع السند، فلا يرد عليه ما أورده بعضهم من أن الحكم بعدم إفادة منعه إنما يصح لو صح المنع مع أنه لا يمكن وروده.

الثالث: الإيراد على ما ذكر لتقوية السند كالدليل، وهو لا يفيد، لأن بدفع مقوى السند لا يدفع السند المقوى للمنع، فلا يثبت المقدمة الممنوعة، ولا يحصل المقصود،

ولهذا لو أورد المعلل الإيراد كالمنع على مقوى السند، لا يجب على المانع إثباته لعدم الاحتياج إليه، فإن منعه لا يندفع بدفع السند فضلا عن دفع مقويه.

الرابع: الإيراد على السند بإبطاله، وهو لا يفيد إلا إذا كان السند مساويًا لنقيض المقدمة الممنوعة على ما سيأتي.

ولمّا كان الطريق الثانى والثالث غير مقيدين، ولم يكن فى الطريق الأول شبهة، وكان مبنى هذه الرسالة على الاختصار والاقتصار على الضروريات، اقتصر المصنف على بيان الطريق الرابع، فقال: ولا يدفع بصيغة المضارع المجهول، أو بصيغة المعلوم الغائب، والضمير إلى المستدل.

أقول: ويمكن أن يكون على صيغة المضارع المعلوم الحاضر والمخاطب به هو المخاطب بالاشتغال، السند إذا أورد مع المنع فى حال من الأحوال إلا إذا كان مساويًا للمنع، أى إلا وقت كونه مساويا للمنع، أى لنقيض المقدمة الممنوعة؛ لأن مساواة السند وغيرها من النسب إنما هى بالنسبة إليه، وما يقال من اعتبارها خفاء المقدمة الممنوعة فغير معقول.

وههنا توجيهان:

التوجيه الأول: إن الدفع فى قول المصنف أعم من منع السند وإبطاله، وحينئذٍ يحذف شيء فيما بعد حرف الاستثناء، ويكون تقدير العبارة هكذا: لا يدفع السند لا بالمنع ولا بالإبطال، بمعنى أنه لا يفيد دفعه إلا إذا كان مساويًا للمنع، فحينئذٍ يدفع بالإبطال، والمعنى لا يفيد دفع السند، سواء كان خاصّا أو عامّا أو مساويًا مطلقًا إلا إذا كان السند مساويًا لنقيض المقدمة الممنوعة، فحينئذٍ يفيد دفعه بإبطاله، وأما منعه فلا يفيد مطلقًا، فههنا ثلاث دعاوى: الأولى: إن منع السند أعم من أن يكون خاصّا أو عامًا أو مساويًا لا يفيد. الثانية: إن إبطال السند المساوى يفيد. الثالثة: إن إبطال السند الأعم والأخص لا يفيد، أما الدعوى الأولى فقد تقدم ذكرها، وأما الأخريان فسيأتى بيانُهما.

التوجيه الثانى: إن المراد بالدفع الإبطال فقط، وحينئذٍ لا يحتاج إلى الحذف، ولا يكون فى الكلام إلا الدعويان الأخريان، ويكون ذكر المنع متروكًا، لأن المنع على السند لا يمكن وروده، أما إن دفع السند المساوى لنقيض المقدمة الممنوعة يفيد، فلأن بدفع

السند المساوى يدفع النقيض لاستلزام دفع المساوى انتفاء مساويه، وبدفع النقيض يثبت المطلوب لاستحالة ارتفاع النقيضين، وهو المطلوب.

فإن قلت: لا نسلم إن دفع السند المساوى يستلزم دفع النقيض، فإن إبطال أحد المتساويين لا يستلزم انتفاء الآخر. نعم إذا ثبت كون السند لازمًا لنقيض المقدمة الممنوعة يستلزمه ألبتة، لأن انتفاء اللازم يستلزم انتفاء الملزوم.

قلت: المراد من المساوى ما يكون معلوم المساواة، ولهذا لابد من إثبات التساوى عند دفع السند، ولا ريب فى أن انتفاء أحد المتساويين يستلزم انتفاء الآخر إذا علم المساواة، وأما إن دفع السند الأخص من نقيض المقدمة الممنوعة لا يفيد، فلأن انتفاء الأخص غير مستلزم لانتفاء الأعم، فلا يندفع النقيض بدفع السند، فلا يثبت المطلوب، وأما إن دفع السند العام لا يفيد، فلأن لعمومه مجامع للأصل أيضًا، كما أنه شامل للنقيض، فبارتفاعه يرتفع أصل المقدمة أيضًا، فينهدم المرام.

ومن هذا دفع ما قيل من أن دفع العام يستلزم دفع الخاص، فينبغى أن يكون دفع السند العام مفيدًا، فبان لك من هذا البيان أن إبطال السند لا يفيد إلا إذا كان مساويًا للمنع، كما أفاده المصنف رحمه الله.

فإن قلت: الحصر باطل؛ لأن السند لو كان عين النقيض لأفاد دفعه أيضًا، بل هو أعلى وأقوى، كما لا يخفى. قلت: لما علم حال السند المساوى من أن إبطاله يفيد علم حاله بالطريق الأولى، والطرز الأجلى. بقى ههنا أمر، وهو أن دفع السند الأعم أيضًا يفيد إذا كان بين السند ونقيض المقدمة الممنوعة عموم وخصوص مطلقًا وبينه وبين المقدمة الممنوعة عموم وخصوص من وجه، كما إذا قال المعلل: هذا إنسان، فمنع المانع مستندًا بقوله: لم لا يجوز أن يكون غير ضاحك بالفعل، فكونه غير ضاحك بالفعل أعم من وجه من كونه إنسانًا، وأعم مطلقًا من كونه لا إنسانًا، فإن أبطل المعلل مثل هذا السند الذى هو أعم من النقيض مطلقًا، لأفاد قطعًا؛ لأنه حينئذٍ يبطل النقيض ضرورة أن إبطاله العام مطلقًا مستلزم للأخص مطلقًا، ولا يلزم ههنا إبطال عين المقدمة؛ لأن إبطال الأعم من وجه لا يستلزم انتفاء الأخص من وجه، فبطل حينئذٍ حصر كلام المصنف، إلا أن يقال: إنه تركه تبعًا للمشهور من أن إبطال السند الأعم غير مفيد من غير تفصيل.

وههنا مسائل لا بد من الوقوف عليها:

المسألة الأولى: أن المنع كما يرد على المقدمة المعينة الواحدة كذلك يرد على كلتا المقدمتين، وحينئذٍ فقد يكون منع المقدمة الثانية بعد تسليم المقدمة الأولى، وقد لا يكون، وقد يكون الترتيب ملحوظًا بين المنعين، وقد لا يكون.

المسألة الثانية: أنه قد يضر المنع للمانع بنفسه، بأن يكون أولا معللا على شيء، ثم صار مانعًا على مقدمة مما عارضه المعارض بمعارضة القلب، وستعرف تعريفها.

المسألة الثالثة: قد لا يضر المنع للمستدل، وذلك في صورتين:

الأولى: أن يكون المعلل قد أورد المقدمة التي لا يحتاج إليها احتياجًا شديدًا حتى لو ارتفعت من البين يتم الدليل، فمنع المناقض على المقدمة الكذائية، لا يضر المستدل.

الثانية: أن يكون انتفاء المقدمة الممنوعة مستلزما للمطلوب، فلا يضره، ففي هاتين الصورتين لايحتاج المعلل إلى أن يثبت المقدمة، بل له أن يقول: لو كانت مقدمتي حقه فيها، وإلا فلا يضرني، فإن مطلوبي يثبت بدون ذلك.

المسألة الرابعة: أنه ندب توقف المانع إلى إتمام المعلل الدليل، وهو الأصح لتوقع إثبات المقدمة النظرية من المعلل بعد تمام الدليل، فيقع بالمنع قبل إتمامه الخبط والتردد.

فإن قلت: كيف يتوقع ذلك من المعلل والمانع ليس بموجود؟ قلت: يتوقع ذلك منه بفرضه المانع، وإن لم يكن المانع موجودًا كأنه يخيل أنه موجود، وقد تزينت الكتب الهندسية والحكمية بإثبات الصغرى، وإحقاق الكبرى قبل أن يمنعها مانع. ومن ههنا ظهر فساد ما قال الفاضل الجونفوري[1] في "الأبحاث الباقية": بأنا لا نسلم أن المستدل يثبت المقدمة بعد إتمام الدليل، كيف وهو من قبيل الفضول في المعارضة، بل يعد عبثًا لكونه من قبيل نزع الخف قبل الوصول إلى الماء -انتهى-.

وقيل: لا يتوقف المانع إلى إتمام المعلل دليله؛ لأن الظاهر من حاله أن لا يثبت المقدمة، قال الإمام الرازي[2] في "شرح عيون الحكمة": إن الأول مذهب المتأخرين. والثاني: مذهب القدماء، والأشبه عندي أن ذلك أنسب بحال المناظر، وهذا بحال

---

(١) المراد به مولانا عبد الباقي الجونفوري. (منه)

(٢) المراد به مولانا فخر الدين الرازي. (منه)

المجادل، هكذا ينبغي أن يشرح المرام على ما يقتضيه المقام.

ولما فرغ المصنف عن بيان المنع شرع في بين النقض الإجمالي، فقال: أو نقض بالتخلف اعلم أن النقض يستعمل في ثلاثة معانٍ: الأول: القدح في جامعية التعريف ومانعيته، بأن يقال: هذا التعريف ليس بصحيح؛ لأنه ليس بمانع، أو ليس بجامع، الثاني: طلب الدليل على المقدمة المعينة الذي هو المنع، الثالث: هو ما يعرف له النقض الإجمالي، وكثيرا ما يطلق لفظ النقض على الثاني مقيدًا بالتفصيلي، وعلى الثالث بالإجمالي، والمراد ههنا المعنى الثالث دون الأول، لإضافته إلى الدليل دون الثاني، لإطلاقه من قيد التفصيلي، ولمقابلته بالمنع ولتعقيبه بالتخلف، فلا يرد أن النقض لفظ أعم، فأي معنى يراد ههنا.

وعرّفوه بأنه إبطال الدليل الذي أورده المستدل بعد تمامه متمسكًا بشيء يدل على فساده، فهو إيراد على الدليل صورة، وعند التحقيق على المقدمة لا بعينها، وطريقه إظهار إبطال الكل، فمن فسره بأنه إبطال مقدمةٍ لا بعينها نظر إلى التحقيق، ومن فسره بإبطال الدليل بعد تمامه نظر إلى الصورة، فتطابق القولان، ويسمى الشيء الدال على فساد الدليل شاهدًا على النقض الإجمالي، وهو قد يكون بالتخلف بأن يقال: دليلكم غير صحيح؛ لأنه تتخلف عن المدعى، فإنه يوجد في الموضع الكذائي، ولا يوجد هناك الدعوى، وقد يكون لزوم المحال بأن يقال: دليلكم غير صحيح؛ لأنه يستلزم المحال.

فإن قلت: لما كان الشاهد على قسمين، فاكتفاء المصنف على التخلف تخلف عن الواقع. قلت: الاكتفاء لكثرة وقوع التخلف وقلة وقوع الآخر على أنه يمكن أن يقال: إن المراد من التخلف تخلف لازم من لوازم الدليل، فيشتمل كلا الشاهدين، وفسّره الفاضل السمرقندي[1] بقوله: هو تخلف الحكم عن الدليل.

أقول: المراد من التخلف لابد وأن يكون المعنى اللغوي، لا المعنى الاصطلاحي، فإنه حينئذٍ لا يصح الحمل، والشاهد عليه إضافته إلى الحكم مصرّحًا، فلا يرد عليه ما أورد أن النقض لا يختص بالتخلف، نعم يرد عليه أن النقض صفة للناقض، وتخلف الحكم صفة للحكم، فلم يصح الحمل. والجواب عنه: أن النقض ليس بمعنى المبني للفاعل، بل هو بمعنى المبني للمفعول، فيكون معناه كون الدليل منقوضًا هو تخلف

(١) المراد منه مولانا شمس الدين السمرقندي. (منه)

الحكم عن الدليل.

فإن قلت: النقض بمعنى المبنى للمفعول صفة للدليل، وتخلف الحكم صفة للحكم، فعادت الخدشة قهقرى، قلت: تخلف الحكم وإن كان صفة له، لكن تخلف الحكم عن الدليل صفة للدليل البتة، فصح الحمل.

ونظيره أنهم قد عرفوا الدلالة بفهم المعنى من اللفظ، فأورد عليه بأنه إن أريد بالفهم معنى المصدر المعلوم فهو صفة الفاهم، بخلاف الدلالة، فإنها صفة اللفظ، فلا يصح الحمل، وإن أريد به المفهومية فهو صفة المعنى، والدلالة صفة اللفظ، فأجابوا عنه باختيار الشق الثانى بأن المفهومية وإن كانت صفة للمعنى، لكن مفهومية المعنى من اللفظ صفة للفظ قطعًا، فيصح الحمل، هذا على رأى أكثرهم، وأما على رأى شريف المحققين[1] فأمثال هذه الكلمات من مسامحات القوم.

وههنا مطالب لابد من الاطلاع عليها:

المطلب الأول: أن النقض لا يقبل بدون الشاهد، بخلاف المناقضة فإنها تسمع بدون السند أيضًا، والفرق بوجهين:

الوجه الأول: أن الإيراد على المقدمة المعينة بالطلب، فحاصله أن هذه المقدمة غير ثابتة عندى، أطلب منك الدليل عليها، وهذا لا يحتاج إلى المقوى، وأما النقض فهو دعوى إبطال الدليل، والدعوى لا تسمع بدون البينة، فلابد له من دليل، وهو الشاهد.

والوجه الثانى: أن السائل إذا منع على مقدمة معينة يعلم المعلل أن إيراده فى المقدمة الفلانية، فيتفكر فى دفعه بإثباتها وغيره، فلا يحتاج إلى ما يوضحه، وأما النقض فهو إيراد على الدليل بمجموعه بدون تعيين مقدمة من مقدماته، فبالنقض المجرد يتحير المستدل لعدم علمه بأن دخله فى أية مقدمة حتى يشتغل بدفعه، فيحتاج حينئذٍ إلى الشاهد. وأورد عليه بأن النقض الإجمالى أيضًا قد يوجد بغير شاهد فيما إذا كان فساد الدليل بديهيًا.

فإن قلت: ماذا أريد من بداهة فساد الدليل؟ إن أريد أنه قد يكون بديهيا عند المعلل فذلك أمر غير معقول، وإن أراد أنه قد يكون بديهيًا عند النقض فمسلم، لكن الاحتياج إلى الشاهد إنما هو بالنسبة إلى المعلل.

(١) المراد به مولانا السيد الشريف. (منه)

قلت: المراد من كونه بديهيًا في الواقع بحيث يعرفه كل متفطن بارع من المتكلم والسامع، ويجاب عنه إما أولا فبأن كلامنا في الدليل المسموع الذى لا يكون فساده بديهيًا، وأما ثانيًا فبأنه لما كان الفساد بديهيًا يتعين المقدمة الفاسدة، فيدخل في المناقضة، وأما فساد الدليل بدون تعيين المقدمة فلا يكون بديهيًا إلا باعتبار بداهة التخلف، أو لزوم المحال، فافتيق حينئذٍ إلى الشاهد، وهو المطلوب.

المطلب الثانى: أن النقض لا يدفع إلا بدفع الشاهد، ولدفعه طرق:

الطريق الأول: منع استلزام الدليل المحال كما زعمه المتعرض، ومثاله: ما إذا قال أهل الحق حقيقة الحجر ثابتة، واستدل عليه بأن حقيقة الحجر حقيقة شيء من الأشياء ثابتة، ويلزم من صحتها المحال؛ لأن حقائق الأمور لو كانت ثابتة، فإما أن يكون ثبوتها ثابتًا أو لا؟ على الثانى يلزم كون الحقائق ثابتة مع عدم ثبوت ثبوتها وهو محال، وعلى الأول نتكلم في ثبوت الثبوت، وهكذا فيتسلسل، فيدفعه المستدل بأن المحال ليس بلازم، لأنا نختار الشق الثانى، ونقول: إنما يلزم المحال لو كانت حقيقة الوجود وحقيقية، وليس كذلك، فإنها اعتبارية، والتسلسل في الاعتباريات ليس بمحال؛ لأنه ينقطع بانقطاع الاعتبار، على أن ثبوت الثبوت هو عين الثبوت، فلا يلزم التسلسل المحال.

الطريق الثانى: منع استحالة ما لزم بأن ما لزم ليس بمحال، كما تقول: فعل زيد مخلوق له تعالى، متمسكًا بأنه فعل العبد، وكل فعل العبد مخلوق له تعالى، فيورد عليه من قبل المعتزلى الذاهب إلى أن فاعل أفعال العباد العباد بالنقض، بأن يقال: لو صح دليلكم بجميع مقدماته لصحت الكبرى، وهو قولكم: فعل العبد مخلوق به تعالى، فيلزم المحال؛ لأن الزناء وغيره من الأفعال القبيحة فعل من أفعال العباد، وهو قبيح، فإن كان خلقه من المعبود الحق لزم اتصافه بالقبيح؛ لأن خلق القبيح قبيح، وهو محال، فندفعه بأن ما يلزم وهو خلق القبيح ليس بقبيح، ولا ضير في نسبته إليه تعالى، إنما القبيح اكتساب القبيح، وفرق بين الخلق والاتصاف، فما لزم ليس بمحال، وما هو محال ليس بلازم.

الطريق الثالث: منع وجود الدليل في صورة تفوّه الناقض بجريانه فيها، فلا يلزم

التخلف، كقولك: الصوم يفسد بشرب الماء، لأنه فعل مفوّت للإمساك، وكل فعل مفوّت للإمساك مفسد، فيرد عليه بالنقض بأن الدليل موجود فى الناسى، والحكم ليس بموجود، فيجاب: بأن الدليل ههنا ليس بموجود؛ لأن شرب الناسى منسوب إلى صاحب الشرع، ألا ترى إلى قول النبى ﷺ: «سقاك الله» الحديث فى حق الناسى، فلم يوجد ههنا الفعل المفوّت للإمساك.

الطريق الرابع: القول بوجود الحكم بوجود دليله فى صورة ادعى الخصم فيها التخلف، وإنما لم يظهر لوجود المانع، فلذلك زعم المورد التخلف.

ومثاله: ما تقول الخارج من غير السبيلين ناقض للوضوء؛ لأنه نجس خارج من بدن الإنسان، وكل ما هو كذلك فهو ناقض، فيتوجه عليه بأن الدم الذى يسيل من جرح صاحب الجرح السائل يصدق عليه أنه نجس خارج من بدن الإنسان، فتحقق الدليل مع عدم تحقق المدلول؛ لأن الحنفية قائلون بجواز الصلاة مع سيلانه، فتدفعه بأن الحكم وهو كونه ناقضًا للوضو أيضًا موجود ههنا، لكنه لم يظهره الشارع لمانع، وهو التكليف بما لا يطاق مادام الوقت؛ لأنه لو أظهره لوقع المكلف فى الحرج العظيم، وقد قال الله تعالى: ﴿لا يُكَلِّفُ اللهُ نَفْسًا إلا وُسْعَهَا﴾.

المطلب الثالث: أن إجراء الدليل من الناقض لإثبات التخلف لا يلزم أن يكون بعينه، بل قد يكون بزبدته، وخلاصته.

المطلب الرابع: أن الشاهد من حيث هو شاهد قد يكون نظريًا، فيحتاج إلى الدليل له، وقد يكون بديهيا خفيًا، فيحتاج إلى التنبيه.

المطلب الخامس: أنه قد ينقض الدليل بأن تؤخذ مقدمة منه، وتضم مع المقدمة الأخرى الحقة، فيلزم من اجتماعها المحال، ومنشاءه ليس إلا مقدمة الدليل المذكور؛ لأن المقدمة الأخرى فرضت حقيتها.

فإن قلت: يجوز أن يكون المقدمتان حقيقيتين، وإنما نشأ المحال من المجموع من حيث المجموع. قلت: الكلام فيما إذا كان ما يتوقف عليه النتيجة من الصورة وغيرها صحيحة.

المطلب السادس: أن النظار يقولون إنه يجوز أن يورد النقض على الحكم ادعى

فيه البداهة، لكنه يرجع إلى المنع بجعل دعوى البداهة كالدليل، وما ذكر لإثبات النقض كالسند.

ويرد عليهم أمران:

الأول: أنه كيف يمكن إرجاعه إلى المنع، فإن المنع طلب الدليل على المقدمة المعينة، وههنا لا دليل ولا مقدمة حقيقة.

الثاني: أنه كما يمكن إرجاعه إلى المنع بجعل دعوى البداهة كالدليل، كذلك يمكن جعله من أفراد النقض الإجمالي بجعل دعوى البداهة بمنزلة الدليل، وكذلك يجعل راجعًا إلى المعارضة بجعل ما ذكره الناقض لإثبات نقضه دليلا معارضًا لدعوى البداهة التي هي كالدليل على دعوى المدعي، فتخصيص الحكم برجوعه إلى المنع تحكم بحث، كما لا يخفى، هكذا يليق أن يفصل المآرب ويبين المطالب.

ولـمّا فرغ المصنف عن بيان المنع والنقض شرع فيما بقي، فقال: أو عورض، اعلم أن المعارضة إيراد، إما على الدليل، أو على المدعى على اختلاف تفاسيرها، كما ستقف عليه، وقد علمت أن التحقيق أن الأسولة الثلاثة مشتركة في أنها إيرادات على المقدمة، لكن في المنع لابد من تعيين المقدمة وفي غيره لا، فإن بني الكلام على المشهور يلزم عدم تطابق مراجع ضمائر التوابع مع مرجع المعطوف عليه، إذ لابد من أن يرجع ضمير قوله منع إلى الدليل أو المقدمة على ما ذكرته سابقًا، وضمير نوقض إلى الدليل، وضمير عورض إلى الدليل أو الدعوى.

فأقول: الأوجه أن يرجع كل من الضمائر إلى المقدمة بتأويل ما يتوقف عليه صحة الدليل، ليكون الكلام مبنيا على التحقيق، أو يقال: إن الضمائر الثلاثة راجعة إلى الدليل، ويكون الكلام من قبيل المجاز في الإسناد.

بدليل الخلاف لهذه العبارة معانٍ:

الأول: أن الخلاف مصدر بمعنى اسم الفاعل، والمعنى: أو عورض بدليل أقامه الخصم المخالف.

الثاني: أن إضافة الدليل إلى الخلاف بيانية، والمعنى: أو عورض بدليل هو مخالف لدليل المستدل.

الثالث: أن الباء زائدة، ويحذف لفظ أقيم أو ما يناسبه، فالمعنى أو عورض وأقيم دليل الخلاف.

الرابع: أن يحذف بعد الباء قبل المجرد لفظ الإقامة، فالمعنى: أو عورض بإقامة دليل الخلاف.

الخامس: أن يكون إضافة الدليل إلى الخلاف لأدنى ملابسة، والمعنى عورض بدليل يدل على خلاف ما أقام المدعى الدليل عليه، والمعارضة تفسر على المشهور بإقامة الدليل مقابلاً بدليل المستدلّ، وعلى الأشهر بإقامة الدليل على خلاف ما أقام المدعى الدليل عليه.

والمراد بالخلاف ليس ما يغاير دعوى المعلل تغايراً ما، وإلاّ لزم أن يكون المستدل على قدم العالم معارضًا لمثبت وجوب وجود واجب الوجود مع أنه لم يذهب إليه أحد، بل المراد ما ينافي مطلب المعلل أعم من أن يكون نقيضًا لمطلوبه أو أخص منه أو مساويًا له؛ لأنه إذا أثبت المورد أحدًا من هذه الأمور يلزم نفي المدعى، ولهذا فسرها من فسرها بنفي المدلول بعد إقامة المعل الدليل عليه.

ولا يجوزُ أن يكون مدعى المعارض أعم مطلقًا من مدعَى المدعِي، إذ لا يلزم من إثبات الأعم ثبوت الأخص الذى هو نقيض المدعى حتى ينتفي.

مثال الأول: ما إذا استدل الحكيم على كون العالم قديـمًا بأن العالم مستغنٍ عن المؤثر، وكل ما هو كذلك فهو قديم، فعارضه المتكلم مدّعيًا بعدم قدم العالم بأنه متغير، وكل متغير ليس بقديم، فدعوى المعارض الذى عدم قدم العالم نقيض لدعوى المستدل الذى هو قدم العالم.

ومثال الثاني: ما إذا استدل الشافعية على أن الترتيب في الوضوء فرض بأن الله تعالى ذكر غسل الأعضاء الثلاثة ومسح الرأس مرتبًا بحرف الواو، فيعلم[1] أن تقديم المقدم وتأخير المؤخر فرض، فعارضت الحنفية بالاستدلال على سنّية الترتيب، فدعوى المعارض الذى هو كون الترتيب سنة أخص من نقيض دعوى الشافعية الذى هو كونه ليس بفرض.

---

(١) هذا إنما يكون إذا كان الواو موضوعًا للترتيب، وليس كذلك، فإنه لمطلق الجمع، فلا يفيد الآية ما ادعوه. (منه)

ومثال الثالث: ما إذا ادعى أحد أنه إنسان مستدلا بأنه ضاحك، وكل ضاحك إنسان، فعارضه الخصم مثبتًا بأنه حيوان غير ناطق، فدعواه مساوٍ لنقيض الدعوى.

أقول: ولم يبينّوا حال إثبات المعارض أعم من نقيض مطلوب المستدل عمومًا من وجه، والظاهر أنه كالأعم مطلقًا فى أنه غير مفيد، ثم المعارضة على ثلاثة أنواع:

النوع الأول: المعارضة بالقلب، وهى إقامة الدليل على خلاف ما أقام المعلل الدليل عليه بحيث يتحد دليلا المعارض والمستدل فى الصورة كالشكل الأول، وبعض الحدود كالحد الأوسط. مثاله: المغالطة العامة الورود، وهى التى تفيد جميع الأحكام حتى النقيضين.

وتقريره أن يقول المستدل: ولو على وجود المحال مدعانا ثابت وإلا لكان نقيضه ثابتًا، وعلى تقدير ثبوت النقيض يصدق أن شيئًا من الأشياء ثابت، فيلزم من هاتين المقدمتين لو لم يكن المدعى ثابتًا لكان شيء من الأشياء ثابتًا، وينعكس بعكس النقيض على ما ذهب إليه المتقدمون لو لم يكن شيء من الأشياء ثابتًا لكان المدعى ثابتًا، هذا خلف ضرورة أن المدعى شيء من الأشياء، وهذا المحال غير ناش من عكس النقيض، ولا من الصغرى والكبرى، ولا من الصورة القياسية، فإنما لزم من فرض عدم المدعى، والمستلزم للمحال محالٌ، فثبت المطلوب.

وهذا التقرير جار فى كل مدعى حقا كان أو باطلا، وإن شئت الاطلاع على تفصيل هذا القياس بما لا مزيد عليه، إرجع إلى شرح بحر المعقول كنز المنقول أبى وأستاذى مد ظله، وعلى رسالة المغالطة لمولانا محب الله البهارى المسمى بـ: «معين الغائصين فى رد المغالطين».

وقد يقع المعارضة بالقلب فى المسائل الفقهية أيضًا، كما إذا قالت الحنفية: مسح الرأس ركن من أركان الوضوء، وكل ركن لا يكفى فيه أقل ما يطلق عليه اسمه كغسل اليد، فلا يكفى فى المسح أقل ما يطلق عليه اسمه، وهو مسح الشعر، أو الشعرتين على ما ذهب إليه الإمام الشافعى، فعارضه أصحاب الشافعى رحمه الله معارضة بالقلب بأن المسح ركن من أركان الوضوء، وكل ركن لا يقدر بالربع كغسل اليدين، فلا يقدر مسح الرأس بالربع على ما قاله الحنفية.

وقد أورد عليه الفاضل الجونفوري[١] بأن عدم التقدير بالربع الذى هو دعوى المورد ليس نقيضًا لعدم كفاية أقل ما يطلق عليه اسم المسح الذى هو دعوى المعلل، ولا مساويًا لنقيضه، ولا أخص منه، بل هو أعم منه؛ لأنه إذا تحققت الكفاية التى هى نقيض دعوى المعلل، تحقق عدم التقدير بالربع بدون العكس، فإن عدم التقدير بالربع يتحقق بالاستيعاب، ولا يتحقق ثمه كفايه.

والجواب عنه: أنه قد وجدت ههنا المساواة، فإن الاستيعاب منتفٍ باتفاق الفريقين من الحنفية والشافعية، فلا يتكلم فيها هذا، وقد فسرت المعارضة بالقلب بإقامة الدليل المتحد مع دليل المعلل على خلاف ما أقام المعلل الدليل عليه.

ويرد عليه أنه لمّا اتحد دليلاهما كيف يتحقق المعارضة، وأيضًا دليل المستدل مثبت لدعواه، فكيف يثبت لنقيضه. والجواب عنه بوجهين: الأول: أن دليل المعلل وإن كان مثبتا لدعواه، لكنه إنما هو فى زعمه، وقد يكون مثبتًا لنقيضه فى نفس الأمر، أو فى زعم المورد، ففى هذه الصورة لا بأس باتحاد الدليلين. والثانى: أن المراد من اتحاد الدليلين الاتحاد بحسب الصورة وبعض المادة. أقول: وما أغفل الشارح الجندى[٢]، حيث قال: إن فى المعارضة بالقلب يكون دليل المعارض عين دليل المعلل مادة وصورة معًا.

والنوع الثانى: المعارضة بالمثل، وهى إقامة المورد الدليل المتحد[٣] مع دليل المستدل صورة فقط على خلاف ما أقام عليه، كما إذا ادعى أهل الضلالة مساواة نبينا ﷺ بسائر الرسل على نبينا وعليهم الصلاة مستدلا بأنه رسول، وكل رسول مساوٍ فى المرتبة مع الرسل الآخرين، فعارضه أهل الحق بأن نبينا ﷺ رحمة للعالمين، وكل ما هو كذلك، فهو أفضل من جميع العالم.

والنوع الثالث: المعارضة بالغير، وهى إقامة الدليل الغير المتحد مع دليل المعلل على خلاف ما رامه لا صورة ولا مادة، ومثاله: ما إذا قال المتكلم: العالم متغير، وكل

---

(١) أى مولانا عبد الباقى الجونفورى. (منه)

(٢) المراد به مولانا أحمد الجندى. (منه)

(٣) المراد باتحاد الصورتين ليس أن الصورة الواحدة الشخصية تعرضهما، فإن قيام الأمر الشخصى بشيئين محال، نصّ عليه أئمة الحكمة، بل المراد أن صورتيهما من الصنف الواحد. (منه)

متغير حادث، لإثبات حدوث العالم، فعارضه السفسطى[1] بأن العالم ليس بحادث، لأنه لو كان حادثًا احتاج إلى المؤثر، لكنه مستغنٍ عنه، فليس بحادث، فالأول قياس اقترانى، ومعارضه قياس استثنائى.

أقول: وقد زل قدم بعض الشراح ههنا، لا أذكره خوفًا من التطويل، وههنا مقاصد:

المقصد الأول: هل يشترط تسليم المعارض دليل المستدل سواء، كان حقيقة، كأن يقول: دليلكم حق يثبت مطلوبكم، لكن عندى ما يعارضه، أو بحسب الظاهر، كان لا يتعرض بتعديله وجرحه أم يشترط عدم التسليم أم لا يشترط التسليم مع عدم اشتراط عدم التسليم. الثالث: هو الأظهر، كما هو ظاهر على من تفكر.

المقصد الثانى: المعارضة فى الدلائل العقلية أعمّ من أن تكون ظنية أو قطعية، والدلائل النقلية اليقينية راجعة إلى النقض، فتسمى بالمعارضة فيها النقض دون النقليات الظنية، هكذا يفهم من كلام بعض الفضلاء فى شرح الآداب الشريفية، وقد أطال الفاضل الجونفورى[2] فى "الأبحاث الباقية" فى هذا المقام الكلام، كما هو دأبه، وكله لا يسمع المقصد.

المقصد الثالث: هل يجوز المعارضة بالبداهة على الحكم الذى ادعى فيه البداهة بأن يقول السائل: ما ادعيتم بداهة يقتضى خلافة بداهة العقل أم لا، فأشرب فى قلوب البعض أنه لا يجوز، إذ لابد فى المعارضة، بل فى كل من الأسولة الثلاثة من وجود الدليل، وههنا الدليل منتف من جانبى المعلل والسائل، والأظهر هو الجواز.

والجواب عن الأول أنه إن أريد أنه لابد فى المعارضة وغيرها من وجود الدليل الصريح الحقيقى فممنوع، كيف وكل من الأسولة الثلاثة ترد على التنبيه أيضا، وإن أريد أعم من ذلك فعدم وجوده غير مسلم؛ لأن دعوى البداهة نائب مناب الدليل، وكذا وقع الاختلاف فى أنه هل يجوز المعارضة بالدليل على الحكم الذى ادّعى فيه البداهة كان يقول السائل: ما أوصيت بداهة يدل الدليل على خلافه، وكذا فى جواز المعارضة بالبداهة على الحكم الذى بين بداهة بالدليل، كأن يقول المدعى: هذا الحكم من

(١) فيه إشارة إلى أن الحكم بقدم العالم سفسطة وحكمته باطلة. (مولوى محمد عبد الغفور سلمه)

(٢) المراد به مولانا عبد الباقى الجونفورى. (منه)

البديهيات لكونه من المشاهدات، فيقول المعارض خلاف ما ادعيتم مثبت بالبداهة.

المقصد الرابع: ذهب ذاهب إلى عدم جواز المعارضة على المعارضة لعدم نفعها، لأنه إذا استدل المدعى على مطلوبه، وعارضه الخصم بدليل سقط دليله، فإن عارضه المعلل، وأورد عليه دليلا آخر، أسقطه أيضًا دليل الخصم، وهكذا. وفيه إن المستدل إذا استدل بدليل آخر، يسقط حينئذٍ دليل الخصم، لا أن يسقطه دليل الخصم، فالحق الحقيق بالقبول هو الجواز؛ لأن الدليل الثانى قد يكون أسلم عند المعارض من الدليل الأول، فيثبت المدعى به، ولأنه يجوز أن يكون الدليل الثانى ظهيرا للأول، فيكونان معًا مثبتين للمطلوب، وهو المدعى.

تذكرة فى ذكر الأحوال المشتركة بين الأسولة: يجوز توجه الأسولة الثلاثة من النقض والمنع والمعارضة على التنبيه أيضًا، والفائدة فيه عدم إزالة خفاء المدعي؛ لأن المدعى كما أنه يحتاج إلى الدليل فى ثبوته وينفع كل من الأسولة الثلاثة عليه، كذلك يحتاج إلى التنبيه فى زوال خفائه، فيفيد ورودها، والقول بأنه لا نفع فيه معللا بأنه لا يقصد من التنبيه إثبات الدعوى حتى يضر الأسولة الثلاثة، بخلاف الدليل فإن الدعوى يحتاج إليه فى ثبوته قول مزخرف، إذ لا يلزم من عدم توقف الدعوى عليه فى ثبوته عدم النفع.

لا يقال: المقصود الأصلى إثبات المدعى، وأما إزالة الخفاء فقد يحصل بأدنى تأمل، فكان كالفضلة كأنا نقول: إن أراد أن كل خفاء يحصل بأدنى تأمل، فقد صدر هذا القول عنه بغير تأمل، كيف وقد لا يحصل زوال الخفاء بالمزيل، فضلا عن التأمل، وإن أراد الجزئية، أو الإهمال فمسلم، لكنه لا يجدى نفعًا.

وقد يرد كل من الأسولة الثلاثة على التعريفات الحقيقية باعتبار اشتمالها على دعاوى ضمنية، كما إذا عرف الإنسان بالحيوان الناطق، فهذا التعريف مشتمل على دعوى ضمنية، كقولك: الحيوان الناطق حد له، والحيوان جنس له، والناطق فصل له، وهذا التعريف جامع ومانع، وأوضح من المحدود وغير ذلك، فيمنع السائل ويقول: لا نسلم أن الحيوان جنس له، ولا نسلم أن هذا التعريف مطرد، ولا نسلم أنه واضح وغير ذلك، وينقض بأن هذا التعريف ليس بصحيح، لأنه ليس بجامع أو مانع، ويعارض

بإثبات خلاف ما ادعاه المعرف ضمنا، بأن يبين التعريف الآخر، ويقول: هذا حقه لنا، لكن المعارضة إنما ترد على الحدود دون الرسوم، لإمكان اجتماع الرسمين، فلا يتعارضان، ويشترط فى ورودها على الحدود أن يعترف الحاد الأول حدية الحد الثانى؛ لأن دعوى حدية الثانى غير مسموعة إلا أن يستدل السائل عليه، أو يعترف الحاد الأول، ولما كان الاستدلال مستصعبًا لتوقفه على اطلاع الذاتيات، وتمييز الجنس والفصل من العام العام والخاصة، وهو أمر متعسّر، تعين الاعتراف.

وكذلك يرد كل منها على التعريفات الاعتبارية بالاعتبار المذكور، وإنما احتيج فى ورودها إلى اعتبار اشتمال التعريفات على الدعاوى الضمنية، لأن المناظرة لا تتعلق إلا بالحكم على ما سبق، وإذ ليست الأحكام مريحة احتيج إلى اعتبارها ضمنًا.

وأورد عليه بأنه كما أن لنا دعاوى ضمنية فى التعريفات كذلك لنا دلائل ضمنية، فلم لم يرجع الأسولة إلى الدلائل؟ وأجيب عنه بأن اشتمالها على الدعاوى ظاهر، على أن إرجاعها إلى المدلول أولى من إرجاعها إلى الدليل؛ لأن من نفى المدلول نفى الدليل لا بالعكس، ويجوز الجواب عن الأسولة الثلاثة بتغيير الدليل أو مقدمته وبتحريره بحيث لا يرد عليه شىء مما أورده المورد.

ودفع المنع الوارد على التعريف الحقيقى الحدى إذا كان على الحدية أو الجنسية أو الفصلية مشكل؛ لأنه لا يكون إلا بالاطلاع على الذاتيات، وهو متعسر، والحق أنه فى الرسوم الحقيقية أيضًا متعسر لفقدان الامتياز بين الذاتيات والعرضيات، فيجوز أن يكون الشىء الذى اعتقده عرضًا عامًا ما جنسًا، والذى أعتقده خاصة فصلا، وأما دفع المنع الوارد عليها إذا كان على غير ما ذكر فليس بمشكل، كما أنه لا تعسر فى دفع النقض والمعارضة الواردين عليها، ودفع الأسولة الثلاثة الواردة على التعريفات الاصطلاحية لاندفاعها بمجرد نقل من أهل الاصطلاح وغير ذلك.

وقد يرد النقض على المقدمة المعينة من دليل المستدل بأن يستدل على فساد دليلها، والمعارضة بإقامة الدليل على خلافها، وكل ذلك بعد إقامة المعلل الدليل عَليها، ويسمى النقض المذكور مناقضة على سبيل النقض والمعارضة مناقضة على سبيل المعارضة، وإنما أدخلت المناقضة فى الاسم لمشاركة المنع مع النقض، والمعارضة المذكورتين فى كون كل

منها كلاما على المقدمة المعنية، إما بلا واسطة أو بواسطة، وأشير من تقديم المناقضة إلى أن المنع أصل قائم على منصب المعلل.

وذهب البعض إلى جواز ورود النقض والمعارضة على المقدمة قبل إقامة المعلل الدليل عليها، وفيه أنه كيف يردان عليها بدون الدليل؛ لأن النقض إبطال الدليل متمسكًا بشاهد، والمعارضة إقامة الدليل على خلاف دعوى المدعى، فلا بد من أن يكونا بعد إقامة المستدل الدليل، إلا أن يعم الدليل من أن يكون ملفوظًا أو منويا، ولا يخفى أنه تكلف محض.

تنوير: اعلم أولا أن الأسولة منحصرة فى الثلاثة المنع والنقض والمعارضة، ويرد ههنا أن الغصب لا يجوز عند الجمهور بلا ضرورة، وهو أخذ منصب الغير، كأن يستدل الناقل على المنقول من نفسه، والنقض والمعارضة من أقسام الغصب؛ لأن منصب السائل أن يطلب من المعلل ما يحتاج إليه، كما يكون فى المنع، ولو ادعى كان غاصبًا لمنصب المدعى، فيلزم من جوازهما جواز الغصب بلا ضرورة، واللازم باطل، فكذا الملزوم.

والجواب عنه أن جوازهما للضرورة؛ لأن السائل قد لا يعلم الخلل فى المقدمة المعينة من الدليل، فيضطر إلى النقض، ولا يعلم عدم صحته، فيضطر إلى المعارضة، والغصب مع الضرورة جائز عند المحققين، وثانيًا: أنه قد يجتمع النوع الثلاثة فحينئذٍ اختلف فى أن أيها يقدم، فالجمهور على أنه يقدم المنع على النقض والمعارضة، ثم النقض على المعارضة، وجه تقديم المنع عليهما أن المنع على منصب السائل الذى هو الطلب، بخلاف أخويه، فإنهما متجاوزان عنه، كما نبهناك عليه، وأيضًا مناط المنع مقدم؛ لأن مداره هى المقدمة المعينة، ومدار الباقين هو الدليل، والجزء مقدم على الكل، هذا على ما هو المشهور، وأيضًا المنع إيراد على المقدمة المعينة، والأخيران إيرادان على المبهمة، وسؤال المقدمة المعينة أولى من سؤال المقدمة المبهمة، هذا على ما هو التحقيق.

أقول: وأيضًا المنع لا يحتاج إلى السند، بخلاف النقض، فإنه يحتاج إلى الشاهد، وبخلاف المعارضة، فإنها إقامة الدليل، والأولى فى المناظرة الاختصار حتى

الأمكان، وهو في المنع فقط، ووجه تقديم النقض على المعارضة أن المقصود من النقض والمعارضة بيان الخلل في المقدمة المبهمة، لكن النقض يشتمل عليه بواسطة، إذ يكون فيه إبطالُ الدليل من حيث هو دليل المستلزم للخلل في المقدمة، والمعارضة تشتمل عليه بواسطتين، إذ يستدل فيها على فساد لازم الدليل المستلزم لفساده المستلزم للخل فيها، فالنقض أولى.

وأيضًا النقض إيراد على الدليل صراحة والمعارضة إيراد عليه ضمنًا، كما يشهد عليه تقاريرهما، والأنسب بحال السائل أن يتعرض بحال الدليل المثبت للدعوى، وأيضًا المنع والنقض أخوان في ورودهما صراحة على الدليل، وإن كان الأول يتعلق بالجزء المعين، والثاني بالجزء المبهم، والمعارضة تتعلق صراحة على المطلوب، فكان الأليق تعقب المنع بالنقض، وهذا الترتيب هو الأليق، وإليه أشار المصنف رحمه الله حيث قدم ذكر المنع، وعقبه بذكر النقض وآخر ذكر المعارضة.

وقيل: يقدم المعارضة على النقض؛ لأن المعارضة إيراد على المدعى اللازم للدليل، والنقض نفي الدليل الملزوم، ومن نفي اللازم يلزم نفي الملزوم دون العكس لجواز الأعمية، فالمعارضة أقوى، ولأن المقصود بالذات هو المطلوب والدليل وسيلة إليه، فالأهم إنما هو رفعه لا رفعه، كما لا يخفى.

وقيل: يقدم النقض على المنع، والمنع على المعارضة؛ لأن النقض أقوى من المنع؛ لأنه قدح في الدليل دونه، والمنع أقوى من المعارضة هذا.

فإن قلت: قد أطبق القوم على أنه إذا كان الخلل في المقدمة المعينة معلومًا للسائل، يتعين المنع دون أخويهما، وإلا يتعين أخواه دونه، فلا يتصور اجتماع المنوع الثلاثة.
قلت: لعل القائلين بالاجتماع ليس ممن أطبقوا عليه.

أقول: ومن ههنا يقترح لك أن أو الفاصلة الواصلة في كلام المصنف لمنع الخلو بين الثلاثة.

تبصرة
فى حل الأسولة الواردة على حصر الإيراد فى المنع والنقض والمعارضة

الإيراد الأول: أن قدح الدليل قد يكون بعد استلزامه للدعوى، بأن يقال: دليلكم لا يستلزم مدعاكم، سواء كان القدح مع مقويه أو لا، وهو الذى يسمونه عدم تمام التقريب، وأهل الأصول يسمونه بفساد الوضع، وهذا ليس بداخل فى شىء من الأسولة الثلاثة، لا فى المعارضة، ولا فى المنع، وهو ظاهر، ولا فى النقض، لأن بين التقريرين بونا بعيداً. فإن النقض يقرر بلزوم التخلف، أو المحال، وهذا بعدم سوق الدليل على حسب المدعى، فالحصر باطل.

والجواب عنه بوجهين:

الوجه الأول: أن قدح الدليل بعدم استلزامه للدعوى إن كان مع الشاهد فهو من أفراد النقض حيث يصدق عليه معناه من بيان فساد الدليل متشبثًا بشاهد، وإن تغير التعبير وإلا فهو خارج عن البحث. الوجه الثانى: أن قدح الدليل بعدم استلزامه للدعوى لا يخلو إما أن يكون بمنع الاستلزام، أو بدعوى عدمه، على التقدير الأول يكون داخلا[1] فى المناقضة، وعلى التقدير الثانى إما أن يكون قبل إقامة المعلل الدليل على الاستلزام أو بعده، على التقدير الأول هو خارج عن البحث، وعلى التقدير الثانى إما أن يقيم السائل دليلا على عدم الاستلزام أو لا، على التقدير الأول هو من أفراد المعارضة، وعلى التقدير الثانى هو خارج عن المناظرة.

الإيراد الثانى: أن قدح الدليل قد يكون باحتياجه إلى المقدمة التى لم تذكر، وليس بداخل فى شىء منها. والجواب عنه: أن هذا الإيراد يميل إلى الإيراد الأول، فالجواب الجواب.

الإيراد الثالث: أن السائل قد يستدل على فساد مقدمة دليل المستدل بلا تعرض للمجموع، فهذا ليس بداخل، لا فى المعارضة وهو ظاهر، ولا فى المنع؛ لأنه طلب،

(١) وذلك لأن المقدمة أعم من أن يكون جزء الدليل أو غيره، فوجود الاستلزام أيضًا لمن المقدمات، فالإيراد عليه منع قطعًا. (منه)

ولا طلب ههنا، ولا فى النقض؛ لأنه إبطال مجموع الدليل أو المقدمة الغير المعينة. الجواب عنه: أن هذا الاستدلال إن كان بعد إيراد المعلل الدليل عليها فهو من المعارضة، وإلا فهو غصب، أقول: ويمكن إرجاعه إلى النقض الإجمالى، ولعله لا يخفى.

الإيراد الرابع: أن المصادرة على المطلوب بأن يقال: هذا الدليل[1] أو جزءه موقوف على المدلول بنفسه، فيلزم الدور، وليس بداخل فى شىء منها، والجواب عنه: أنه إن كان مع الشاهد فهو من النقض؛ لأن فيه بيان فساد الدليل، وإلا فهو خارج عن البحث. وأجيب عنه بأن المصادرة تكون فى المغالطة، وهو خارج عن المناظرة، وفيه أنه لا يلزم أن يكون المصادرة فى المغالطة، فهذا الجواب مغالطة.

الإيراد الخامس: أن القدح فى الدليل باستدراك مقدمة من مقدماته، كأن يقال: هذه المقدمة لغو خارج عنها، والجواب عنه على ما أفاده شريف المحققين[2] أن هذا الإيراد إنما هو بترك الأولى؛ لأن غرض المعلل يتم سواء كانت زائدة أو لا، والإيراد بترك الأولى مما لا يعد من البحث، وفيه إن كتب القوم مزينة بمثل هذا الإيراد: أقول: لعل مقسم الأسولة الثلاثة الإيراد الأهم، فلا مشاحة بخروجه.

الإيراد السادس: أن الإيراد بأنه إنما يصح الدليل لو كان كذا، وهو ممنوع خارج عنها. والجواب عنه: أنه منع للاستلزام، فهو داخل فى المناقضة.

الإيراد السابع: الحل الذى هو تعيين موضع الغلط بأن يقال: هذه المقدمة غلط ليس بداخل فيها. والجواب عنه أن هذا الحكم غلط، فإنه داخل فى المنع من حيث كونه إيراداً على المقدمة المعينة، وإن تفارقا فى أن المنع هو الطلب، والحل هو بيان موضع الغلط، كذا قيل.

أقول: فيه نظر لا يخفى، وعندى أنه إن كان مع الدليل فهو راجع إلى النقض، وإلا فهو خارج عن البحث.

ولما فرغ المصنف رحمه الله عن بيان مناصب السائل بعد إقامة المعلل الدليل على ما

---

(١) للمصادرة صورتان: الأولى: توقف الدليل على المدعى، والثانية: توقف جزء الدليل على المدعى، وأما عدّ توقف الدليل على جزء المدعى، وتوقف جزء الدليل على جزء المدعى من المصادرة، كما وقع من العلامة الجونفورى سهو. (منه)

(٢) المراد به مولانا السيد الشريف. (منه)

ادعاهو أراد أن يشرع في مناصب المستدل بعد ذلك، فقال: ففى الصورتين صرت مانعًا مخاطبًا للمستدل الأول، وتحقيق المرام أنه إذا أورد السائل المنع على المستدل فجوابه إما بإثبات الممنوع، أو دفع السند المساوى، أو تغيير الدليل وتحريره على مامر، ولا يتمكن المستدل الأول حينئذٍ على أن يورد على المانع شيئًا من المنع والنقض والمعارضة؛ لأنه طالب محض ليس بمدع، وأما إذا أورد النقض الإجمالى فيمكن حينئذٍ للمستدل الأول أن يورد عليه بالنقض بأن يبطل الشاهد بأحد الشاهدين، وأن يمنع بأن يطلب الدليل على مقدمة من مقدمات الشاهد، وأن يعارضه بأن يقيم الدليل على خلاف ما أقام الناقض الشاهد عليه، وكذا إذا أورد السائل المعارضة، فيجوز له أن يمنع بأن يطلب الدليل على مقدمة دليل المعارض، وأن ينقض بأن يدعى إبطال دليل المعارض متمسكًا بشاهد، وأن يعارض بأن يقيم الدليل الآخر على مدعاه الذى هو خلاف مدعى المعارض، فتلخص من هذا البيان جواز منع النقض ونقضه ومعارضته، وجواز معارضة المعارضة ومنعها ونقضها وعدم جواز منع المنع ونقضه ومعارضته.

ومن ههنا يظهر أن المراد من المانع الواقع فى قول المصنف السائل أعم من المانع[1] والناقض والمعارض، فالمعنى إذا أورد السائل عليك أيها المستدل أحد الأسولة الثلاثة، فإن أورد المنع فلا يدفع إلا بما ذكرنا، وإن نقضه أو عارضه فصرت مانعًا كالسائل الزول فى هاتين الصورتين.

فإن قلت: لا يجوز المعارضة على المعارضة، كما إذا صححته لك بالدليل. قلت: قد عارضتُه فيمامر بالدليل. أقول: وفى لهذه العبارة توجيه آخر، وهو أن خطاب صرت إلى السائل، والمعنى: إذا نقضت أو عارضت صرت مسمى بالمانع، ففيه إشارة إلى أن المنع يطلق على كل واحد من الثلاثة.

ولما فرغ المصنف عن شرح المقاصد أراد أن يشرع فى تمثيل بعض المقاصد، فقال: بأن تقول أيها المتكلم فالجار والمجرور يتعلق بقوله: إذا تكلمت، أو يقال: هو خبر مبتدأ محذوف، بأن تقول: تصوير ما ذكر بأن تقول: وهو مثال للأشياء الستة من المقاصد المذكورة الدعوى والدليل والمناقضة والنقض والمعارضة والنقل.

فإن قلت: لم اقتصر على أمثلة الستة؟ قلت: أراد أن يقتصر على أمثلة المقاصد

(١) فيه إشارة إلى أن تفسير السائل بمن تصدى لنفى الحكم الذى ادعاه المعلل ينبغى أن يعمم. (منه)

الأصلية، يعني الأسولة الثلاثة، ولما كان الدعوى والدليل من مقدماتها، والنقل من أضداد الدعوى، أورد الأمثلة الستة.

أقول: وما أظهر بطلان قول الشارح التبريزي[1] من أنه شروع في تمثيل جميع ما سبق، فتفكّر[2]. الله متكلم بكلام أزلي المراد به الكلام النفسي، اعلم أن هذه المسألة كثير الاختلاف حتى وقع القتال والجدال فيها، ولذلك سمى علم الكلام به، فلابد علينا من أن نذكر أمرًا ضروريًا، وإن لم يكن المقام مقام تحقيقها، فنقول: الكلام صفة منافية للسكوت الذي هو ترك التكلم مع القدرة وللآفة كالخرس، وهو على ضربين: نفسي ولفظي، لأنك إذا أردت أن تتكلم مع صاحبك بالأمر أو النهي أو الخبر أو غير ذلك، يخطر ببالك معنى، ثم تجري الألفاظ الدالة عليه شيئًا فشيئًا، فالأول هو الأول والثاني هو الثاني، وقد افترقت الفرق في صفة الله تعالى، فقال أهل الحق: إن صفته تعالى هو الكلام النفسي قائم بذاته أزلي مستمر لا يسبق وجودها بعدمها، واحد لا تكثر فيه بكونه أمرًا أو نهيًا أو غير ذلك، وأما الكلام اللفظي فهو حادث منقسم إلى أقسام الكلام متدرج.

ويرد عليه إيرادات لابد من دفعها:

الإيراد الأول: أنه لو كان كلام الله تعالى واحدًا مستمرًا لما اختلفت الكتب، ويكون الكل أمرًا واحدًا، والدفع عنه أن اختلاف الكتب بحسب اختلاف التعلقات بعد وجود الأنبياء على نبينا وعليهم الصلاة والسلام، وفي الأزل صفة واحدة لا تكثر فيها.

الإيراد الثاني: أن بعض كلامه تعالى أمر وبعضه نهي، وبعضه خبر وبعضه قسم، وبعضه استفهام، فهذه الأقسام إن لم تكن في الأزل لم كون كلامه حادثًا، إذ لا يتصور وجود الكلام خاليًا عن هذه الأقسام، وإن كانت في الأزل لزم الأمر بما هو معدوم، والخبر عن مفقود وغير ذلك، وكل ذلك من أمور النقض.

والدفع عنه بوجوه ثلاثة:

الأول: أن هذه الأقسام وجدت بحسب اختلاف التعلقات بعد إيجاد العالم،

---

(١) المراد به الشارح محمد الحنفي. (منه)

(٢) فيه إشارة إلى أنه يمكن أن يراد من الجميع جميع ما سبق من المقاصد، فيصح قول التبريزي، لكن لا مصحح لكلام المحشي. (محمد عبد الغفور)

وفى الأزل الكلام خال عنها، وكون الخلو غير معقول لا يقتضى عدمه، ألا ترى أن الله تعالى ليس بجسم وليس بجوهر، وليس بصورة ولا يقدر البشر على تعقل الواجب كما هو، ولذلك ترى المنهمكين فى الضلال بعضهم يثبتون اليد له تعالى، وبعضهم يعينون له المكان، وبعضهم يتفوهون بأنه شيخ ذو لحية طويلة، والله تعالى منزه عن جميع ما يصفون.

الثانى: أن كلامه فى الأزل كله خبر، وهو مرجع الكل، فإن الأمر خبر استحقاق الثواب على الفعل المأمور به، والنهى خبر استحقاق العقاب بالفعل المنهى عنه، والنداء خبر عن طلب المنادى، وقس عليه، وفيه ما فيه[1].

الثالث: أن كلا من هذه الأقسام موجودة فى الأزل، ولا يلزم النقض؛ لأن معنى الأمر إيجاب المأمور به عند وجود المأمور، ومطلب النهى التحريم عند خروج الموجود من كتم العدم، وقس عليه.

الإيراد الثالث: أنه لو كان الكلام صفة واحدة مستمرة فما وجه تفضيل بعض الكتب على البعض، وبعض السور على البعض؟ والحل: أن ذلك باعتبار النظم المقروّ لكون ذكره تعالى فى بعضها أكثر، أو لكونها أنفع للعباد.

الإيراد الرابع: أن القرآن وغيره من الكتب كلام الله تعالى مع أنه متصف بما يتصف به الحوادث، فيكون حادثًا؛ لأنه يوجد فيه ترتيب الحروف الحادث لكون الحروف حادثة، ويوجد فيه العربية التى هى عبارة عن كونه على لسان العرب الحادث، ووجد فيه الإنزال من اللوح المحفوظ إلى السماء الدنيا دفعة، والتنزيل على النبى ﷺ نجمًا نجمًا، وهما حادثان.

وجوابه: أن كلامكم هذا إنما يكون جرحًا على الحنابلة لا علينا، فنحن قائلون بحدوث النظم لاتصافه بالإمارات المذكورة، ولا نقول: إنه صفته تعالى، بل صفته هو الكلام النفسى الذى ليس بمتصف بشىء منها.

الإيراد الخامس: أن القرآن مثلا اسم لما نقل إلينا تواترًا، وهو مسموع من الآذان محفوظ فى الأذهان، مقروّ باللسان مكتوب بالأركان، وكل ذلك من سمات الحدوث. ودفعه: أن القرآن اسم لمعنى قائم بذاته تعالى، بالذات ليس حالا فى الكتب والأذهان،

(١) وهو أن غاية ما ذكر الإرجاع والاستلزام، وهذا لا يثبت الاتحاد. (منه)

ولا في الألسنة والآذان، لكنه مكتوب بالنقوش الدالة عليه، محفوظ فى قلوبنا بصور ذهنية مقروء بألسنتنا بحروفه الملفوظة مسموع من آذاننا بحروفه المسموعة. ونظيره قولنا: النار محرقة يذكر باللفظ، ويكتب بالقلم ويحفظ بالقلب، ويسمع من الآذان، ولا يلزم منه أن يكون حقيقة النار صوتًا وحرفًا.

الإيراد السادس: أن هذا خلاف ما صرّح أئمة الأصول من أن القرآن اسم للنظم والمعنى جميعًا، ولذلك لو صلّى وقرأ فيها معنى القرآن لا لفظه، لا يجوز الصلاة. والحل أنه لما كان دلائل المسائل الشرعية النظم دون المعنى القديم جعلوا القرآن مجموعهما، فالقرآن بالذات هو المعنى القديم، وفى الظاهر مجموعهما المعنى باعتبار الذات، والعبارة باعتبار دلالتها عليه، ومن ههنا يندفع.

الإيراد السابع: وهو أنه لو كان القرآن مثلا الذى هو كلام الله تعالى كلامًا نفسيًا لصح نفى القرآن عن العبادات الدالة عليه.

الإيراد الثامن: أنه لو كان كلام الله كلامًا نفسيًا لما صح قوله: ﴿وَكَلَّمَ اللهُ مُوْسى تَكْلِيْمًا﴾، وجوابه: أن معناه أسمع ما يدل عليه.

فإن قلت: فما وجه تخصيص موسى باسم الكليم؟ قلت: التخصيص بسبب سمعه من الله تعالى بلا واسطة الملك والكتاب، هذا عندنا، وقالت الكرامية: إن صفته تعالى الكلام الحادث الذى هو من جنس الحروف والأصوات، وإبطال هذا المذهب بوجهين: الأول: أنه يلزم حينئذٍ قيام الأمر الحادث بذاته تعالى، وما قام به الحادث فهو حادث، فيلزم حدوث الواجب تعالى، مع أن الحدوث يقتضى سابقية العدم، والوجوب بالذات يقتضى خلافه. الثانى: أنه يلزم قبل وجود هذه الصفة خلو الواجب عنه، فيكون متصفًا بالسكوت أو الخرس، وكل منهما منص فات النقص، تعالى الله عن ذلك.

وذهبت الحنابلة إلى أن صفته تعالى هو الكلام الذى من جنس الحروف والأصوات، لكنه قديم، وهذا وقع من نهاية غفلتهم، أما يفهمون أن الحروف والأصوات إنما تفوه على سبيل التجدد والتدرج لا على سبيل الاجتماع، فكيف يمكن قدمه؟

وذهبت المعتزلة إلى أن الله تعالى متكلم بكلام قائم فى غيره، وهو حضرة النبى

ﷺ أو جبرئيل أو اللوح المحفوظ، وهذا سفه محض؛ لأنه كيف يكون صفة شيء قائمة بشيء اخر، ألا ترى أنه لا يقال: إنه آكل بأكل هو فى غيره ضرورة استحالة إثبات المشتق لشيء بدون ثبوت مبدءه له، ثم اضطروا فى إثبات كلامهم هذا أوّلوه بأن معناه أن الله تعالى موجد للكلام الذى هو فى غيره، كالنبى ﷺ، وهو الألفاظ وكاللوح المحفوظ، وهو النقوش. وفيه أنه لا يقال لموجد الآكل إنه آكل، وإلا لصح إطلاق جميع المشتقات المحمولة على العباد عليه ناقلا عن المقاصد حال من ضمير تقول، والمراد بالمقاصد كتابه صنّفه الأستاذ أبو إسحاق الأسفرائنى، كذا قيل.

أقول: ويمكن أن يكون المراد من المقاصد الآيات والأحاديث بمعنى مقاصد ديننا وإسلامنا. فإن قلت: لا يمكن إثبات هذه الصفة لا بالقرآن ولا بالأحاديث؛ لأن ثبوت القرآن موقوف على وجود صفة الكلام له تعالى، فيلزم الدور، وثبوت الأحاديث موقوف على وجود الرسول، بل على ثبوت ثبوته، وهو موقوف على ثبوت القرآن المعجز، قلت: لا نقول: إن صفة التكلم فى الواقع موقوفة على هذه الأشياء حتى يلزم الدور، بل نقول: إن علمنا بثبوته موقوف عليها، فلا مشاحّة.

ولا يجاب بأن ثبوت القرآن موقوف على الكلام اللفظى، والموقوف على القرآن هو الكلام النفسى، فلا دور؛ لأن الكلام اللفظى موقوف على الكلام النفسى، فعاد ما أورد قهقرى.

فإن قلت: لا يمكن إثبات صفة التكلم بالإجماع لعدم إنعقاده؛ لأن المعتزلة ينكرون بصفة تكلمه. قلت: لا اعتداد بهم، على أن ثبوت صفة التكلم أقرّبه المعتزلة أيضًا، وإن أنكروا ثبوت صفة الكلام.

ولما فرغ المصنّف عن تمثيل النقل أراد أن يمثل الدعوى، فقال: أو مدعيًا حال من الضمير المذكور بدليل الباء إما للصلة، فهو متعلق بالمحذوف، والتقدير: أو مدعيًا مستدلا بدليل، أو للاستعانة أنه أسند هو صيغة ماض معروف من الإفعال، والضمير راجع إلى الله تعالى، ويمكن أن يكون صيغة ماضٍ مجهول إلى ذاته وكلم الله موسى تكليمًا هذا من كلامه قدس سره اقتباسًا.

والحاصل أن الله تعالى قد أسند الكلام فى الكلام المجيد إلى ذاته، وكل ما هو

كذلك فهو صفة أزلية، فالكلام صفة أزلية، وهو المطلوب، أما الصغرى فلقوله تعالى: ﴿وَكَلَّمَ اللهُ تَكْلِيمًا﴾ برفع لفظ الله[1]، وأماالكبرى فلأن القرآن كلام أزلى، وكل ما أسنده إلى ذاته فى كلامه الأزلى فهو أزلى، أما الصغرى فلأن القرآن كلامه، وكل كلامه فهو أزلى على ما مر، وأما الكبرى فلأن إسناد الشىء إلى نفسه يدل على ثبوته، وإذا كان الإسناد فى الأزل يدل على ثبوته فى الأزل لاستحالة ثبوت الكذب له تعالى. ومن ههنا يندفع ما يقال: من أن الإسناد فقط لا يستلزم أزليته، إذ يجوز أن يكون وجوده مسبوقًا بعدمه.

فإن قلت: لا ينتج الدليل المذكور ما هو المطلوب؛ لأن المطلوب ثبوت صفة الكلام له تعالى، والثابت به إنما هو ثبوت التكليم له تعالى. قلت: التكليم هو التكلم بالغير، والتكلم أعم، وثبوت الأخص يستلزم ثبوت الأعم، كما لا يخفى.

ولـمّا فرغ المصنّف عن بيان الدعوى والدليل أراد أن يمثل المنع، فقال: فيمنع بصيغة المجهول يعنى يمنع مقدمة الدليل، وهى الصغرى بعد تمام الدليل، فيقال: لا نسلم أنه تعالى أسند الكلام إلى ذاته حقيقة مستنداً بجواز المجاز بأن يقال: لم لا يجوز أن يكون فى قوله تعالى: ﴿وَكَلَّمَ اللهُ﴾ مجازٌ فى الطرف أو فى النسبة، أما الأول فبأن يراد من التكليم إيجاد الكلام، وأما الثانى فبأنه لما أمر الله تعالى الملائكة تكلمهم مع موسى، أسند الكلام إلى نفسه، كما فى قول فرعون: ﴿يَا هَامَانُ ابْنِ لِي صَرْحًا﴾ وإذا كان فى الكلام مجاز فى الطرف أو النسبة، لا يثبت المطلوب.

ولما فرغ عن بيان المنع مع السند أراد أن يبين دفعه، فقال: فيدفع أى المنع المذكور بالأصل المراد به أما الراجح عند عدم المانع وهو الحقيقة ومقابلة الفرع أو القاعدة، وهى أن الحقيقة مرجحة عند عدم المانع، والمآل واحد. وتحرير الدفع أن الحقيقة أصل لا يحتاج لإرادته إلى دليل غير الأصالة، ولا يصرف الكلام عن الحقيقة إلى المجاز إلا عند وجود قرينة صارفة، وهى مفقودة ههنا، فلا يراد ههنا إلا المعنى الحقيقى، فيثبت المطلوب.

قال المحشى الأردبيلى[2]: لا يخفى أن حقيقة التقرير المذكور استدلال بأصالة

(١) إنما قيد به لأنه لو نصب لفظ الله ويجعل فاعل حكم موسى لم يكن من هذا الباب. (محمد عبد الغفور)

(٢) المراد به أبو الفتح. (منه)

الحقيقة، وفرعية المجاز مع انتفاء الصارف عن الحقيقة إلى المجاز، وهذا الدليل الظنى لا يفيد إلا الظنّ بالمدعى مع أنه من المطالب الحقيقة -انتهى- ولا يخفى عليك أن هذا إيراد لا ورود له على المصنف؛ لأن مطلبه التمثيل لا غير.

وبه يندفع ما يقال من أن الدفع المذكور دفع السند، ولا يفيد إلا إذا كان مساواى مع أن السند ههنا ليس بمساوٍ؛ لأن عدم إسناد التكليم إليه تعالى حقيقة أعم من جواز المجاز؛ لاحتمال الاشتراك، فيمكن أن يكون معنى قوله: وحكم الله موسى جرح الله موسى بأظفار المحن؛ لأن التكليم قد جاء بمعنى التجريح أيضًا.

ثم شرع فى النقض، فقال: أو ينقض بالخلق هذا بيان مادة التخلف. تقريره لو صح دليلكم بجميع مقدماته لزم التخلف لوجود دليلكم فى الخلق مع فقدان المدعى، وتوضيحه: أن الله تعالى أسند الخلق فى كلامه إلى ذاته، حيث قال: ﴿خَلَقَ سَبْعَ سَمَوَاتٍ وَمِنَ الأرضِ مِثلهُنّ﴾، وكل ما هو كذلك فهو صفة أزلية، فيوجد الدليل ههنا مع عدم المدلول؛ لأن الخلق صفة إضافية، والإضافيات لا توجد إلا بالتعلقات، فلزم التخلف، وإلى هذا أشار المصنف بقوله: فقيل الفاء للتعليل إنه إضافة القدرة إلى المقدور، وهذا هو مذهب المحققين من المتكلمين، ومن ذهب إلى أنه صفة حقيقة استدل مرة بأنه لو كان حادثًا لزم قيام الحوادث به، وأخرى بأنه لو كان التكوين حادثًا، فإما بتكوين آخر أو بدونه، على الأول يلزم التسلسل، وعلى الثانى يلزم استغناء الحادث عن الإحداث، ويدفع الأول بأنه لا يمتنع قيام الحوادث به مطلقًا، إنما الممتنع قيام الصفات الحقيقية الحادثة، والثانى بأن له تكوينًا آخر، ولا يلزم التسلسل لمامر فى بحث الوجود، فتفكر[1].

ثم شرع فى دفع النقض فقال: فيمنع أى قولهم: إنه إضافة القدرة إلى المقدور مستندًا بأنه حقيقى ثم شرع فى ذكر المعارضة فقال: أو يعارض بأنه أى الكلام تأدية الحروف الحادثة حاصل المعارضة أن دليلكم وإن كان مثبتًا لمدعاكم من أن الكلام صفة قديمة لكن عندنا دليلا ينفيه، ويوجب خلافه وهو أن الكلام مركب من الحروف المؤداة من اللسان الحادث الحادثة بوجود بعضها بعد وجود البعض، وكل ما هو مركب من

(١) إشارة إلى أن المذهب الأول لما كان قويا، فتعبير المصنف عنه بما يدل على الضعف مما لا وجه له، اللهم إلا لاختصار العبارة أو لوجه آخر. (مولوى محمد عبد الغفور)

الحوادث حادث، فالكلام الذى هو صفته تعالى حادث.

أقول: وقد عرفت من هذا التقرير أن إضافة التأدية إلى الحروف إضافة الصفة إلى الموصوف بأخذ معنى اسم المفعول من المصدر، ولو رجع الضمير إلى التكلم لم يحتج إلى التأويل أيضًا. ثم شرع فى دفعه فقال: فيمنع أى دليل المعارض بل صغرًاه بأن يقال: لا نسلم أن الكلام أى الكلام الذى نحن بصدد إثبات كونه صفة له تعالى.

مركب من الحروف المؤداة الحادثة، يعنى إنا لا نسلم أن الكلام الذى نقول: بكونه صفة له تعالى، وندعى قدمه مركب من الحروف حتى يلزم حدوثه، وإنما المركب من الحروف الكلام اللفظى، ولا نقول بقدمه، ولا بكونه صفة له تعالى، وبون بعيد بينهما، ثم أراد أن يورد سندًا على أن الكلام النفسى ليس بمركب من الحروف بشعر الشاعر الكامل الأخطل النصرانى المسمى بـ"غياث بن غوث" على ما قيل؛ لأنه يفهم منه أن الكلام النفسى فى الفؤاد، فكيف يكون مركبًا من الحروف؟ فقال:

إن الكلام لفى الفؤاد وإنما ... جعل الكلام على الفؤاد دليلا

الفؤاد هو القلب، وقوله على الفؤاد: بمعنى على ما فى الفؤاد، ويمكن أن يكون من قبيل ذكر المحل وإرادة الحال، والمراد بالكلام الأول النفسى، وبالثانى اللفظى.

فإن قلت: قد تقرر فى علم الأصول أن المعرفة إذا أعيدت معرفة يراد بها عين الأول، وهذا منتف ههنا. قلت: هو حكم أكثرى، فلا بأس، نص عليه المحقق التفتازانى[1] فى "التلويح".

(١) المراد به مولانا سعد الملة والدين التفتازانى. (منه)

خاتمة
فيما يليق بحال المباحثة

وهى أمور:

منها: أن لا يستعجل فى البحث، بأن يريد[1] إظهار الصواب فى زمان قليل؛ لأنه ضار للمعلل والسائل كليهما؛ لأن المعلل قد يغير الدليل أو يحرّره، وفى الاستعجال يفوت هذا الأمر. وربما يحصل منه دوران الرأس لهما، وربما يحصل منه وحشة تخل بالمطلوب وانتشار يخل بالمرغوب.

ومنها: أن لا يتكلم بالكلام الظنّى فى العلم الذى يكون الغرض منه اليقين، كعلم الكلام، وكذا العكس، كذا قيل.

أقول: وفيه ما فيه[2]، ومنها: أن يحترز عن التطويل؛ لأنه مؤد إلى إملال الخصم، ويحصل منه الانتشار فى الطرفين، فيرتفع المقصود من البين.

ومنها: أن لا يختصر غاية الاختصار، وإلا فقد يفهم الخصم ما ليس هو بمراد الخصم، فيتكلم بما يتكلم.

ومنها: أن لا يستعمل الألفاظ العربية إذا ناظر مع الهندى، وقس عليه.

ومنها: أن لا يستعمل الألفاظ المشتركة والمجازية إلا مع القرينة الحالية أو المقالية والألفاظ الغريبة الغير المانوسة الاستعمال.

ومنها: أن لا يدخل الكلام الذى لا دخل له فى المقصود؛ لئلا يلزم انتشار القريحة، فيكون المطلب كالمفقود.

ومنها: أن لا يضحك ولا يتبسم.

---

(١) هذا التفسير أولى مما فسّره به الفاضل الجونفورى من قوله: أى السرعة، وهى قصد الإسكات فى زمان قليل. (منه)

(٢) أقول: هذا راجع إلى العكس، وإشارة إلى أن اليقين فى الوظائف الظنّية يفيد البتة، فذكره ههنا بس، كما ينبغى تدبر. (مولوى محمد عبد الغفور)

ومنها: أن لا يرفع الصوت، فيؤدى إلى الفوت.

ومنها: أن لا يغضب؛ لأنه من صفات الجهال.

ومنها: أن لا يناظر عمّن كان معززًا عند الناس، وإلا فقد يغلب إعزازه على الخصم فيسكت.

ومنها: أن لا يعتقد خصمه حقيرا، وإلا فقد يصدر منه ما يغلب عليه الحقير.

ومنها: أن لا يتوجه إلى شيء آخر في أثناء المناظرة، وإلا فقد يسمع مالم يقله الخصم.

ومنها: أن يكون المناظران متساويين في الجلسة وإعزاز الأمير والمجلس.

ومنها: أن يجلسا مواجهين بحيث يبصر أحدهما الآخر.

ومنها: أن لا يكون كثير الجوع ولا مريضًا ولا عطشًا كثيرًا، ولا ممتلي البطن، فإن هذه الأمور توجب انتشار الفؤاد.

ومنها: أن لا يجلس جلسة المتبخترين.

ومنها: أن لا يناظر في مجالس الأمراء.

ومنها: أن لا يخفض كثير الخفض.

ومنها: أن لا يتكلم إلا بالإمعان، فهذه بعضها من مبادى المناظرة وبعضها من متمماته، فعلى المناظر أن يلاحظها عند المناظرة.

قال المؤلف تجاوز الله عن سيئاته: هذا آخر ما قصدتُ إيراده في الشرح، وقد حررتُ هذا الشرح في جلسة واحدة قبل الرواح إلى ملك الحجاز، ولم يتفق لي تبييضه، وقد نسج العنكبوت على أوراقه إلى أن شرّفني الله تعالى بطواف البيت الحرام وزيارة قبر الرسول عليه الصلاة والسلام، وأعادني إلى البلد المعروف بحيدر آباد في مملكة الدكن، صانها الله عن الشرور والفتن، وحصل لي جمع الخاطر والنجاة عن المحن، فصرفت عنان العناية إلى تهذيبه وتنقيحه، وزدت عليه ما زدت، فجاء شرحي بحمد الله شرحًا يستمع لها الآذان، وينشط به الأذهان، والله تعالى أسأل متضرعًا أن يجعله خالصًا لوجهه وهو الملك المنان، والمرجو من الخلاّن في هذا الزمان، أن يُصلحوا ما وقع من الخطأ والنسيان، وما أبرّئ نفسي، فإن هذا ليس من شأن الإنسان، إنما هو شأن من هو

كل يوم في شأن، وأن يسألوا لى العافية والمغفرة فى يوم انشقت السماد فيه، فصارت الدهّان، وكان اختتامه يوم الخميس الخامس من شهر الصفر المظفر، سنة الثانية والثمانين بعد الألف والمائتين من هجرة سيد الثقلين عليه وعلى آله صلاة رب المشرقين، آمين ثم آمين ثم آمين، وآخر دعوانا أن الحمد لله رب العالمين.

تمت

صورة تقريظ وحيد العصر فريد الدهر الفائق على الأقران السابق فى مضمار الفصاحة فى هذا الزمان الشاعر الأوحد المولوى الحكيم وكيل أحمد السكندر فورى سلمه الله تعالى

الحمد لله الذى خلق الإنسان وأعطاه العقل والبيان، وجعل المناظرة لإظهار الصواب عن الخطأ، فهو الخالق معطى النعم بلا امتراء، والصلاة على رسوله الذى عارض المعارضين، وأسكت المنافقين المكابرين، وأظهر المعجزات الباهرات، فزال من قلوبهم دُجى الشبهات، وعلى آله وأصحابه الذين هم مقدمات الدين وأركان اليقين.

وبعد فقد طالعت هذا الشرح البديع مع رشاقة الترتيب وأحسن الترصيع، ما حرر مثله قط أحد من النظار الماهرين فضلا عن القاصرين:

كـــــتاب لو تأمله ضـــرير ... لأصبح وهو ذو بصر صحيح

درج فيه ما خلت عنه الدفاتر، ولم يخطر على قلوب الأكابر والأصاغر، على وجه أنيق مع غاية من التدقيق والتحقيق حيث لا يتوجه المنع إلى مقدمات دلائله، ولا يتطرق أيدى النقض، والمعارضة إلى براهن مسائله، جلّ قضاياه مسلمة الثبوت، فليس للمعارضين إلا السكوت إن نظره المجادل ترك الجدال، وإن ألحظه الكابر نسى القيل والقال، كيف لا وهو من نتائج أفكار الغواص فى العلوم السابح فى بحار الفهوم:

تكلم قوم فى مناقب علمه ... فلم يقترح حق الثناء مبالغ

البالغ من الكلمات أقصاها ... الآخذ من الملكات أحلاها

وهو مقدام معشر العلماء ... وهو مصباح مجلس الحكماء

الذى رأيه فائق على آراء العقلاء، وحكمته بالغة من حكمة الحكماء ذو المقام الجليل الأفخر الذى لا تُعدّ مناقبه، ولا تحصر:

ألا كل وصف غيره اليوم باطل ... وكل مديح فى سواه مضيّع

وهو ابن أستاذنا العلاّم أدخله الله دار السلام المحب الرفيق المؤنس الشفيق:

صاحب الحلم والمروات ... فاز والله بالفتوات

الذى هو مجمع البركات المكنى بأبى الحسنات
لأنه راغب فى تناول البركات بالغ فى تكسب الحسنات

المولوى الحافظ الحاج محمد عبد الحى صانه الله عن شرور الغىّ، وأوصله إلى العمر الطبعى، ووفّقه بالفعل المرضى، وأنا العبد المسكين الكئيب الحزين وكيل أحمد السكندرفورى صانه الله عن الشر المعنوى والصورى فقط.

فهرس الموضوعات

****
****
****
*

للإمام المحدث الفقيه الشيخ محمد عبد الحي اللكنوي الهندي

ولد سنة ١٢٦٤هـ. وتوفي سنة ١٣٠٤هـ

رحمه الله تعالى

عني بجمعه وتقديمه وإخراجه

نعيم أشرف نور أحمد

الطبعة الأولى: .... ١٤١٩ هـ

الصف والطبع والإخراج: .... بإدارة القرآن كراتشي

اعتنى بإخراجه الفني وتصميمه على الكمبيوتر .... نعيم أشرف نور أحمد

أشرف على طباعته: .... فهيم أشرف نور

من منشورات

إدارة القرآن والعلوم الإسلامية

D/ ٤٣٧ كاردن ايست كراتشي ٥ - باكستان

الهاتف: ٧٢١٦٤٨٨ فاكس: ٧٢٢٣٦٨٨-٠٠٩٢٢١

E. Mail: quran@digicom.net.pk

ويطلب أيضا من:

مكتبة الإمدادية .... باب العمرة مكة المكرمة - السعودية

مكتبة الإيمان .... السمانية، المدينة المنورة - السعودية

مكتبة الرشد .... الرياض - السعودية

إدارة إسلاميات .... انار كلي لاهور - باكستان

تدوير الفلك فى حصول الجماعة بالجن والملك

الحمد لله الذى جعل الصلاة عماد الدين، ومهّد لمن أقامها الفضل المبين، أشهد أنه لا إله إلا هو وحده لا شريك له فى السماوات والأرضين، والصلاة والسلام على رسوله سيد الخلق أجمعين، وعلى آله وصحبه ومن تبعهم إلى يوم الدين، وبعد:

فيقول الراجى عفو ربّه القوىّ أبو الحسنات محمد عبد الحىّ اللكنوى -تجاوز الله عن ذنبه الجلىّ والخفىّ- هذه رسالة لطيفة مسمّاة بـ:

«تدوير الفلك فى حصول الجماعة بالجن والملك»

مشتملة على فوائد لطيفة ولطائف شريفة، أرجو من فضل ربّى أن يتقبّلها، ويجعلها نافعة.

بسم الله الرحمن الرحيم

اعلم أنهم صرّحوا أن أقل الجماعة اثنان، واحد مع الإمام، ولو مميّزًا أو ملكًا، أو جنيّا، كما فى "الدرّ المختار" وغيره، فيستفاد منه حصول فضيلة الجماعة باقتداء الجن والملك، وجواز إمامة الجن والملك إلا أنهم صرّحوا أنه يجوز الصلاة خلف الجنى؛ لأنه مكلّف كالإنسىّ، ولا تصحّ الصلاة المفروضة خلف الملك؛ لأنه غير مكلّف، فهو متنفّل، واقتداء المفترض بالمتنفّل غير جائز، كما فى "ردّ المحتار" وغيره، ولنذكر نصوص الفقهاء ونصوص الأخبار فى هذه المباحث مع مالها وما عليها فى فصلين:

الفصل الأول
فى حصول الجماعة بالجن

أما إمامة الجن: فقال القاضى بدر الدين محمد بن عبد الله الشبلى الدمشقى الحنفى فى كتابه "آكام المرجان فى أحكام الجانّ" فى الباب السادس والعشرين: منه نقل ابن الصيرفى الحنبلى فى فوائده عن شيخه أبى البقاء العكبرى الحنبلى: أنه سئل عن الجنى، هل تصحّ الصلاة خلفه؟ فقال: نعم؛ لأنهم مكلّفون، والنبى ﷺ مرسل إليهم -انتهى.

وكذا ذكره نقلا عنه جلال الدين السيوطى الشافعى فى كتابه "لقط المرجان فى أخبار الجانّ"، وفى "الدرّ المختار": تصحّ إمامة الجنىّ (الأشباه) -انتهى-.

وفى "الأشباه والنظائر" فى بحث أحكام الجانّ: منها انعقاد الجماعة بالجنّ، ذكره السيوطى عن صاحب "آكام المرجان" من أصحابنا، ومنها صحة الصلاة خلف الجنى، ذكره فى "آكام المرجان" -انتهى-.

قلت: صاحب "الآكام" وإن لم يذكر هذا الحكم نقلا عن أصحابنا، بل عن بعض الحنابلة، لكن لما سكت عليه دل ذلك على أنه كذلك عند أصحابنا أيضًا، كيف لا؟ ودليل كونهم مكلّفين، وكون النبى ﷺ مبعوثًا إليهم، كما أوضحه صاحب "الآكام" فى مواضع منه حجة قطعية عليه، وأما اقتداء الجنّ بالإنس وحصول الجماعة بهم: فقد وردت فى ذلك أخبار، ونص عليه أخيار.

قال الشبلى فى "آكام المرجان" فى الباب السابع والعشرين منه: قال الإمام أحمد: حدثنا يعقوب بن إبراهيم بن سعد نا أبى عن ابن إسحاق، حدثنى أبو عميس بن عتبة بن عبد الله بن عتبة عن أبى فزارة عن أبى زيد مولى عمرو بن حريث المخزومى عن عبد الله بن مسعود قال: "بينا نحن مع رسول الله ﷺ بمكة، وهو فى نفر من أصحابه، إذ قال: ليقم منكم معى رجلان، ولا يقومنّ معى رجل فى قلبه من الغشّ مثقال ذرّة، قال: فقمت معه وأخذت إداوة، ولا أحسبها إلا ماء فخرجت معه حتى إذا كنا بأعلى مكة، رأيت أسوِدَة مجتمعة، فخط لى رسول الله ﷺ خطا وقال: قم ههنا حتى آتيك، قال: فقمت، ومضى رسول الله ﷺ حتى رأيت القوم يتشورون إليه، قال: فسمر رسول الله ﷺ ليلا طويلا حتى جاءنى مع الفجر، فقال: ما زلت قائمًا يا ابن مسعود! فقلت: أو لم تقل لى: قم حتى آتيك، قال: ثم قال لى: هل معك من وضوء؟ فقلت: نعم، ففتحت الإداوة، فإذا هو نبيذ، فقال رسول الله ﷺ: «تمرة طيبة وماء طهور» قال: ثم توضأ منه رسول الله ﷺ، فلما قام يصلّى أدركه شخصان منهم، فقالا: يا رسول الله! إنا نحبّ أن تؤمّنا فى صلاتنا، فصفّهما رسول الله خلفه، ثم صلى بنا، ثم انصرف، قلت له: من هؤلاء يا رسول الله! قال: هؤلاء جن نصيبين جاءونى يختصمون إلىّ فى أمور كانت بينهم، وقد سألونى الزاد فزوّدتهم، فقلت: وهل عندك من شىء تزوّدهم؟ قال: قد زوّدتهم الرجعة، وما وجدوا من روث، وجدوا شعيرًا، وما وجدوا من عظم، وجدوه كاسيًا، قال: وعند ذلك نهى رسول الله ﷺ أن يستطاب بالروث والعظم".

وقال أحمد: نا عبد الرزاق نا سفيان عن أبى فزارة نا أبو زيد عن ابن مسعود قال: لما كان ليلة الجن تخلف منهم رجلان، وقالا: "نشهد الفجر معك يا رسول الله! فقال لى النبى ﷺ: أمعك ماء؟ قلت: ليس معى ماء، ولكن معنى إداوة فيها نبيذ، فقال: «تمرة

طيبة وماء طهور»، فتوضأ"، وفى رواية عبد الرزاق عن قيس بن الربيع عن أبى فزارة عن أبى زيد عن ابن مسعود فساق حديث الخط، وقال فى آخره: "تمرة طيبة وماء طهور، فتوضأ وأقام الصلاة، فلما قضى الصلاة، قام إليه رجلان من الجن، فسألاه المتاع، فقال: ألم آمر لقومكما بما يصلحكم؟ قالا: بلى، ولكن أحببنا أن يشهد بعضنا معك الصلاة، فقال: ممن أنتما؟ قالا: من أهل نصيبين، فقال: أفلح هذان وأفلح قومهما"، رواه الثورى وإسرائيل وشريك والجراح بن مليح وأبو عميس، كلهم عن أبى فزارة.

وقال ابن أبى الفتح اليعمرى: وغير طريق أبى فزارة عن أبى زيد لهذا الحديث أقوى منها للجهالة الواقعة فى أبى زيد، ولكن أصل الحديث مشهور عن ابن مسعود من طرق حِسَان متظاهرة يشدّ بعضها بعضًا، ولم يتفرّد طريق أبى زيد إلا بما فيها من التوضئ بنبيذ التمر.

وروى سفيان الثورى فى تفسيره عن إسماعيل البجلى عن سعيد بن جبير قال: قالت الجن للنبى ﷺ: "كيف لنا بمسجدك أن نشهد الصلاة معك ونحن نائبون عنك، فنزلت ﴿وَأَنَّ الْمَسَاجِدَ لِلَّهِ﴾"، وذكر ابن الصيرفى فى "نوادره": انعقاد الجماعة بالجنّ -انتهى كلام صاحب "الآكام".

وفيه أيضًا فى الباب الحادى والعشرين: قال ابن أبى الدنيا: حدثنى محمد بن الحسين نا عبد الرحمن بن عمرو الباهلى سمعت السرى بن إسماعيل يذكر عن يزيد الرقاشى أن صفوان بن محرز المازنى كان إذا قام من تهجده بالليلة، قام معه سكّان داره من الجن، فصلّوا كصلاته، واستمعوا لقراءته، قال السرى: فقلت ليزيد: وأنى علم؟ قال: كان إذا قام سمع لهم ضجّة، فاستوحش لذلك، فنودى لا تفزع يا عبد الله! فإنا نحن إخوانك نقوم بقيامك للتهجّد، فنصلّى بصلاتك -انتهى-.

وفيه أيضًا فى الباب الثامن والثلاثين منه: قال أبو بكر القرشى: حدثنى عيسى بن عبيد الله التميمى نا أبو إدريس نا أبى عن وهب بن منبّه قال: "يلتقى هو والحسن البصرى رحمه الله تعالى فى الموسم كل عام فى مسجد الخيف، فبينما هما ذات ليلة يتحدّثان مع جلسائهما إذ أقبل طائر حتى وقع إلى جانب وهب فى الحلقة، فسلّم فردّ عليه وهب

السلام، وعلم أنه من الجنّ، ثم أقبل عليه يحدّثه، فقال وهب: من الرجل؟ قال: من الجن مسلميهم، قال وهب: فما حاجتك؟ قال: أو تنكر لنا أن نجالسكم ونحمل عنكم العلم أن لكم فينا رواة كثيرة، وإنا نحاضركم فى أشياء كثيرة من صلاة، وعيادة مريض، وجهاد، وشهادة جنازة، وحج، وعمرة، وغير ذلك، ونحمل عنكم العلم، ونسمع عنكم القرآن، قال له وهب: فأىّ رواة الجنّ عندكم أفضل؟ قال: رواة هذا الشيخ - وأشار إلى الحسن- فلما رأى الحسن وهبًا قد شغل عنه، قال: يا أبا عبد الله! من تحدّث، قال: بعض جلساءنا، فلما قاما من المجلس، سأل الحسن وهبًا، فأخبره بخبر الجنّى، وإنه كيف فضّل رواة الحسن على غيره؟ فقال الحسن لوهب: أقسمت عليك أن تذكر هذا الحديث لأحد، فإني: لا آمن أن ينزله الناس على غير ما جاء.

قال وهب: فكنت ألقى ذلك الجنّى فى الموسم كل عام، فيسألنى فأخبره، ولقد لقيته عامًا فى الطواف، فلما قضينا طوافنا، قعدت أنا وهو فى ناحية المسجد، فقلت له: ناولنى يدك فمدّ يده، فإذا هى مثل بُرثُن الهرّ، وإذا عليها وبر، ثم مددت يدى حتى بلغت منكبه، فإذا فيه جناح، ثم تحدّثنا ساعةً، وقال: يا أبا عبد الله! ناو لنى يدك كما ناولتك، قال: فأقسم بالله لقد غمز يدى غمزة، حين ناولتها إياه حتى كاد يصبحنى وضحك، قال وهب: فكنت ألقى ذلك الجنّى فى كل عام فى المواسم، ثم فقدته، فظننت أنه مات -انتهى- .

وفى "لقط المرجان" للسيوطى: أخرج البزار عن معاذ بن جبل قال: قال رسول الله ﷺ: «من صلّى منكم بالليل فليجهر بقراءته فإن الملائكة تصلى بصلاته وإن مومنى الجنّى الذين يكونون فى الهوى وجيرانه معه فى مسكنه يصلّون بصلاته ويستمعون بقراءته وإنه ليطرد بقراءته عن داره وعن الدور التى حوله فسّاق الجن ومرُوّة الشياطين» -انتهى- .

وفيه أيضًا سئل ابن الصلاح عن رجل يقول: إن الشيطان يقدر أن يقرأ القرآن، ويصلى هو وجنوده، فأجاب ظاهر النقول تنفى قراءتهم القرآن وقوعًا، ويلزم من ذلك انتفاء الصلاة منهم، أو منها قراءة القرآن.

وقد ورد أن الملائكة لم تعطوا فضيلة قراءة القرآن وهى حريصة لذلك على استماعه من الإنس، فأذن قراءة القرآن كرامةً أكرمه الله بها الإنس، غيرَ أن المؤمنين من

الجنّ بلغنا أنهم يقرأونه -انتهى-.

وفيه أيضًا فى موضع آخر قال ابن عدى فى "الكامل": نا عثمان بن صالح قال: "رأيت عمرو بن طلق الجنّى، فقلت له: رأيت رسول الله ﷺ، فقال: نعم، وبايعته وأسلمت وصلّيت معه الصبح، فقرأ سورة السجدة، فسجد فيها سجدتين".

قال الحافظ ابن حجر فى "الإصابة": عثمان بن صالح مات سنة عشر ومائتين، فإن كان الجنّى الذى حدّثه بذلك صادقًا، فيحمل الحديث الذى فى الصحيح الدالّ على أن رأس مائة عام من العام الذى مات فيه النبى ﷺ لا يبقى على وجه الأرض أحد ممن كان عليها حين المقالة المذكورة على الإنس، بخلاف الجنّ.

وقول ابن حجر فى حديث عثمان: فإن كان الجنّى الذى حدّثه بذلك صدق يدل على أنه يتوقّف فى رواية الجنّ؛ لأن شرط الراوى العدالة والضبط، والجن لا تعلم عدالتهم مع أنه ورد الإنذار بخروج شياطين يحدّثون الناس.

أخرج ابن عدى والبيهقى عن واثلة بن الأسقع: قال: قال رسول الله ﷺ: «لا تقوم الساعة حتّى يطوف إبليس فى الأسواق»، ويقول: حدثنى فلان بن فلان هكذا.

وأخرج الطبرانى عن عبد الله بن عمرو أنّ رسول الله ﷺ قال: «يوشك أن يظهر فيكم شياطين كان سليمان بن داود أوثقها فى البحر يصلّون معكم فى مساجدكم ويقرأون معكم القرآن ويجادلونكم فى الدين وهم الشياطين فى صورة الإنسان» -انتهى-.

وفيه أيضًا فى موضع آخر قال السبكى فى فتاواه: إن قلت: هل تقولون: إنهم مكلّفون بالشريعة فى أصل الإيمان أم فى كل شيء؟ قلت: بل فى كل شيء؛ لأنه إذا ثبت أن النبى ﷺ مرسل إليهم، كما هو مرسل إلى الإنس، والشريعة عامّة لزمهم جميع التكاليف التى توجد أسبابها فيهم إلا أن تقوم دليل على تخصيص بعضها، فنقول: يجب عليهم الصلاة والزكاة إن ملكوا نصابًا بشرطه والحج وصوم رمضان، وغيرها من الواجبات، ويحرم كل حرام فى الشريعة بخلاف الملائكة، فلا نلتزم أن هذه التكاليف كلها ثابتة فى حقهم، إذا قيل: بعموم الرسالة إليهم، بل يحتمل ذلك، ويحتمل الرسالة فى البعض.

فإن قلت: لو كانت الأحكام بجملتها لازمة للجنّ، كما هى لازمة للإنس، لكانوا يتردّدون إلى النبى ﷺ حتى يتعلّمونا ولم ينقل.

قلت: لا يلزم من عدم النقل عدم اجتماعهم وحضورهم مجلسه، وسماعهم كلامه من غير أن يراه المؤمنون، ويكون هو ﷺ يراهم، ولا يراهم الصحابة، وقد ورد فى آثار كثيرة عن السلف أن جماعة من الجنّ كانوا يقرأون عليهم القرآن، ويتعلّمون العلم، وذلك دليل عموم الأحكام فيهم -انتهى-.

وفيه أيضًا قال ابن مصلح الحنبلى فى "كتاب الفروع": الجنّ مكلّفون فى الجملة، وقال أبو حامد فى كتابه: الجن كالإنس فى التكليف والعبادات، وقال فى "النوادر": تنعقد الجماعة والجمعة بالملائكة والجنّ، وذكر أيضًا عن أبى البقاء من أصحابنا الحنبلية -انتهى-.

فرع:

إذا اجتمع إمام من الإنس، وإمام من الإنس وهما متساويان فى المراتب التى يعتبر العلو فيها للإمامة، هل يقدّم إمام الإنس مقتضى القواعد؟ نعم؛ لكون الإنس أفضل من الجنّ إجماعًا.

الفصل الثانى
فى حصول الجماعة بالملائكة

أما اقتداءهم بالإنس فى خلواتهم وجلواتهم : فقد وردت بذلك أخبار ، وشهدت بذلك آثار ، وجزم بوقوع ذلك ، بل بحصول الجماعة ، وترتّب أحكامها أخيار ، بل ورد بكون جماعتهم أفضل من جماعة الإنس وحدهم أخبار .

فأخرج ابن أبى شيبة وأحمد فى الزهد ، وأبو نعيم فى "الحلية" عن كعب قال : قال إبراهيم على نبينا وعليه السلام : "يا ربّ! إننى ليحزننى أنى لا أرى أحدًا فى الأرض يعبدك غيرى ، فأنزل الله إليه ملائكة يصلّون معه ، ويكونون معه" .

وأخرج أحمد وأبو نعيم عن نوف البكالى قال : قال إبراهيم : "يا ربّ! إنه ليس فى الأرض أحد يعبدك غيرى ، فأنزل الله ثلاثة آلاف ملك ، فأمّهم ثلاثة أيام" .

وأخرج سعيد بن منصور وابن أبى شيبة فى "المصنّف" ، والبيهقى فى "سننه" : عن سلمان القارسى قال : "إذا كان الرجل فى أرض ، فأقام الصلاة صلّى خلفه مَلَكان ، فإذا أذن وأقام صلّى خلفه من الملائكة ما لا يرى طرفاه يركعون بركوعه ، ويسجدون بسجوده ، ويؤمّنون على دعاءه" ، وأخرجه البيهقى بطريق آخر عن سلمان مرفوعًا .

وأخرج عبد الرزاق وسعيد بن منصور عن سعيد بن المسيب قال : "إذا أقام الرجل الصلاة وهو فى فلاة من الأرض صلّى خلفه مَلَكان ، فإذا أذن وأقام صلّى خلفه من الملائكة أمثال الجبال" .

وأخرج عبد الرزاق وسعيد بن منصور عن مكحول قال : "من أقام الصلاة صلّى معه مَلَكان ، فإن أذن وأقام صلّى خلفه من الملائكة أمثال الجبال" .

وأخرج عبد الرزاق وسعيد بن منصور عن مكحول قال : "من أقام الصلاة صلّى معه مَلَكان ، فإن أذن وأقام صلّى سبعون مَلَكًا" ، ولفظ عبد الرزاق : "صلّى معه من الملائكة ما يملأ الأرض" .

وأخرج عبد الرزاق عن طاوس قال : "إذا صلّى الرجل فأقام صلّى معه مَلَكاه ،

وإذا أذن وأقام صلّى معه أربعة آلاف ملك، أو أربعة آلاف ألف من الملائكة".

ذكر هذه الآثار كلها جلال الدين السيوطى فى كتابه "الحبائك فى أخبار الملائك" إلا الأوّلين، فإنه ذكره فى "الدر المنثور" فى تفسير سورة والبقرة.

وأخرج أبو نعيم فى "حلية الأولياء" فى ترجمة سلمان الفارسى: نا أبو محمد بن شعيب نا عبد الله بن محمد البغوى نا عبيد الله بن محمد التيمى نا حماد بن سلمة عن سليمان التيمى عن أبى عثمان عن سلمان قال: "ما من مسلم يكون بقى من الأرض، فيتوضأ أو يتيمّم، ثم يؤذّن أو يقيم إلا أمّ جنودًا من الملائكة لا يرى طرفاهم -أو قال: أطرافهم-".

وأخرج عبد الرزاق عن النهدى عن سلمان قال: قال رسول الله ﷺ: «إذا كان الرجل بأرض قِيّ فحانت الصلاة فليتوضأ فإن لم يجد ماء فليتيمّم فإن أقام صلّى معه مَلَكان وإن أذن وأقام صلّى خلفه جند من جنود الله ما لا يرى طرفاه»، كذا أورده الحافظ عبد العظيم المنذرى فى كتاب "الترغيب والترهيب"، وقال: ذكره عبد الرزاق فى كتابه: عن ابن التيمى عن أبيه عن أبى عثمان النهدى عنه.

والقِيّ -بكسر القاف وتشديد الياء- هى الأرض القَفْر -انتهى كلامه فى بحث ما جاء فى "الترغيب" فى الأذان، وما جاء فى فضله-.

وأخرج مالك فى "الموطأ" عن يحيى بن سعيد بن سعيد بن المسيبّ أنه كان يقول: "من صلّى بأرض فلاة صلّى عن يمينه مَلَك، وعن شماله مَلَك، فإن أذن أو أقام الصلاة، صلّى وراءه من الملائكة أمثال الجبال".

قال السيوطى فى "طلوع الثريّا بإظهار ما كان خفيّا" بعد نقله: قال بعضهم: هذا لا يقال: بالرأى، فهو مرفوع، واستدلّ السبكى به على حصول الجماعة، وفضيلتها بذلك -انتهى-.

وقال أيضًا فى "تنوير الحوالك على موطأ مالك": هذا مرسل له حكم الرفع، فإن مثله لا يقال: من جهة الرأى، وقد ورد موصولا ومرفوعًا -انتهى-.

ثم ذكر رواية سعيد بن منصور وابن أبى شيبة والبيهقى عن سلمان، ورواية سعيد عن مكحول، وقد مرّ ذكرهما، ورواية النسائى، وسيأتى ذكرها.

ثم قال: قال الباجى: قوله: "صلى عن يمينه ملك، وعن شماله ملك" يحتمل أن يكونا هما الحافظَين، وأن ذلك مكانهما من المكلّف فى الصلاة وغيرهما، ويحتمل أن يكون هذا حكمًا يختصّ بالملائكة، وحكم الآدميين مخالف لذلك، فإنه لو صلّى معه رجلان قاما وراءه.

قال: وقوله: "فإن أذن أو أقام"، كذا فى رواية يحيى بالشك، ورواية أبى مصعب وغيره: "فإن أذن وأقام"، قال: ويحتمل أن يبلغ بالمَلَكين درجة الجماعة، إذا كان بموضع لا يقدر عليها، وهو راغب فيها -انتهى-.

وأخرج أبو داود فى "سننه" نا محمد بن عيسى نا أبو معاوية عن هلال بن ميمون عن عطاء بن يزيد عن أبى سعيد الخدرى قال: قال رسول الله ﷺ: «الصلاة فى جماعة تعدل خمسًا وعشرين صلاة فإذا صلاها فى فلاة فأتمّ ركوعها وسجودها بلغت خمسين صلاة»، قال أبو د اود وقال عبد الواحد بن زياد فى هذا الحديث: «صلاة الرجل فى الفلاة تضاعف على صلاته فى الجماعة. . .» وساق الحديث -انتهى-.

قال فى "فتح الودود": الظاهر أن ذلك إذا صلاها بأذان وإقامة إذ الملائكة يصلّون معه حينئذٍ، وجماعة الملائكة خير، فلذلك زاد الأجر -انتهى-.

وقال المنذرى فى "كتاب الترغيب والترهيب" فى بحث الترغيب فى الصلاة فى الفلاة: رواه الحاكم بلفظه أبى داود، وقال: صحيح على شرطهما، وصدر الحديث عند البخارى، ورواه ابن حبان فى "صحيحه" ولفظه: قال رسول الله ﷺ: «صلاة الرجل فى جماعة تزيد على صلاته وحده بخمس وعشرين درجة فإن صلاها بأرض قِيّ فأتمّ ركوعها وسجودها تكتب صلاته بخمسين درجة».

والقِيّ -بكسر القاف وتشديد الياء المثنّاة من تحت- هو الفلاة كما هو مفسّر فى طريق أبى داود -انتهى-.

وأخرج النسائى من طريق داود ابن أبى هند عن أبى عثمان النهدى عن سلمان قال: قال النبى ﷺ: . . . فذكره نحو رواية ابن أبى شيبة عن سلمان، كذا ذكره السيوطى فى "تنوير الحوالك" بعد قوله: وقد ورد موصولا ومرفوعًا بقوله: فأخرج سعيد بن منصور فى "سننه"، وابن أبى شيبة فى "المصنف"، والبيهقى فى "السنن" من

طريق سليمان التيمى عن أبى عثمان النهدى عن سلمان الفارسى قال: "إذا كان الرجل بأرض قِيٍّ، فأقام الصلاة صلّى خلفه مَلَكان، فإن أذن وأقام صلّى خلفه من الملائكة ما لا يرى طرفاه يركعون بركوعه، ويسجد بسجوده، ويؤمّنون على دعاءه"، وأخرجه النسائى من طريق داود ابن أبى هند عن أبى عثمان النهدى عن سلمان قال: قال النبى ﷺ: . . . فذكره، وأخرج سعيد بن منصور عن مكحول قال: "من أقام الصلاة صلّى معه مَلَكان، فإن أذن وأقام صلّى خلفه سبعون مَلَكًا" -انتهى- .

لكنى لم أجد هذه الرواية فى سنن النسائى المعروف بـ"المجتبى" فى هذا الوقت بعد التتبّع فى أبواب الجماعة وأبواب الأذان بقصور نظرى، ولا شكّ أن السيوطى حجة فى النقل، فنقله سند قوىّ.

وأخرج البزار عن معاذ بن جبل قال: قال رسول الله ﷺ: «من صلّى منكم بالليل فليجهر بقراءته فإن الملائكة تصلّى بصلاته وإن مؤمنى الجن الذين يكونون فى الهوى وجيرانه معه فى سكنه يصلّون بصلاته ويستمعون لقراءته وإنه ليطرد بقراءته عن داره ومن الدور التى حوله فسّاق الجن ومردة الشياطين»، كذا أورده السيوطى فى "لقط المرجان".

وأخرج ابن أبى الدنيا فى "كتاب التهجّد"، وابن الضريس فى "فضائل القرآن"، وحميد بن زنجويه فى "فضائل الأعمال" عن عبادة بن الصامت قال: "إذا قام أحدكم فى الليل فليجهر بقراءته، فإنه يطرد بجهره الشيطان وفسّاق الجن فإن الملائكة الذين هم فى الهواء وسكّان الدار يستمعون لقراءته، ويصلّون بصلاته، فإذا مضت هذه الليلة أوصت تلك الليلة الليلة المستأنفة، فتقول: تنبيهه لساعته وكونى عليه خفيفته، فإذا حضرته الوفاة جاءه القرآن، فوقف عند رأسه، وهم يغسلونه، فإذا فرغ منه دخل القرآن حتى صار بين صدره وبين كتفه، فإذا وضع فى حفرته، وجاءه منكر ونكير خرج، فصار بينه وبينهما، فيقولان: إليك عنا فإنا نريد أن نسأله، فيقول: والله ما أنا مفارقة حتى أدخله الجنة" الحديث، كذا أورده بطوله السيوطى فى كتابه "شرح الصدور بشرح حال الموت والقبور"، وقال: وأخرجه العقيلى فى "الضعفاء"، وابن الجوزى فى "الموضوعات" من وجه آخر عنه مرعوفًا، وقالا: لا يصح -انتهى- .

وقال السيوطى أيضًا فى كتابه "الوجيز": الذى تعقب فيه على موضوعات ابن الجوزى حديث عبادة "إذا أقام أحدكم. . ." الحديث بطوله، وفيه ذكر منكر ونكير، فيه الكديمى وضّاع، وداود ليس بشيء، قلت: الكديمى منه برىء، فقد أخرجه ابن أبى الدنيا فى "كتاب التهجّد"، وابن الضريس فى "فضائل القرآن" من وجهين آخرين عن داود، وورده بطوله ولفظه من حديث معاذ أخرجه البزار -انتهى-.

وقال ابن عراق فى "تنزيه الشريعة عن الأحاديث الموضوعة" بعد ذكر هذا الحديث، أخرجه أبو بكر الأنبارى فى "كتاب الوقف والابتداء" من حديث عبادة، ولا يصحّ فيه داود بن راشد الطفاوى والكديمى، وتعقّب بأن الكديمى منه برىء، فقد أخرجه الحارث فى "مسنده"، وابن أبى الدنيا فى "التهجّد"، وابن الضريس فى "فضائل القرآن"، وابن نصر فى "كتاب الصلاة" كلهم من حديث داود من غير طريق الكديمى.

قلت: وداود وأخرج له أبو داود والنسائى، ووثّقه ابن حبان، وأدخله ابن حجر فى "التقريب" فى طبقة من لم يثبت فيه ما يترك حديث لأجله، وله شاهد من حديث معاذ بن جبل، أخرجه البزار فى "مسنده" عن خالد بن معدان عن معاذ، وفيه انقطاع، قال البزار: خالد لم يسمع من معاذ -انتهى-.

فهذه آثار صريحة، وبعضها وإن كانت أسانيدها ضعيفة، فبعضها قويّة دالّة على حصول الجماعة بالملائكة واقتداءهم بالأئمة البشرية، وهناك أخبار دالّة عليه: بعضها صريحة تركنا ذكرها؛ خوفًا من التطويل الموجب للملالة، فخير الكلام ما قلّ ودلّ، وبعضها وإن كانت غير صريحة، لكنها كالصريحة تركنا ذكرها؛ لكون الصريح كافيا فى المقصود من غير احتياج إلى الكناية.

وقد استفيد من سرد الآثار المذكورة أمور:

الأول: أنه يستحبّ الأذان والإقامة للمسافر، ولمن يصلّى فى الصحراء والأرض القفر، أو إن كان منفردًا، ويشهد له ما أخرجه أبو داود والنسائى عن عقبة بن عامر: "سمعت رسول الله ﷺ يقول: يعجب ربك من رعى غنم فى رأس شظِيَة الجبل يؤذّن بالصلاة ويصلّى، فيقول الله: انظروا إلى عبدى هذا يؤذن ويقيم للصلاة يخاف منى، قد غفرت لعبدى وأدخلته الجنه"، وفى الباب أخبار أخر مبسوطة فى مواضعها، وليس هذا

موضع يسقطها.

والثاني: استحباب الجهر بالقراءة فى الصلاة الجهرية والصلوات الايلية للمنفرد، ولا سيما إذا صلى بالأذان والإقامة.

والثالث: تضاعف الصلاة فى الفلاة إذا صلّى بالأذان والإقامة على الصلاة فى المساجد بالجماعة، وحديث أبى داود نص فيه وإسناده جيد. قاله العينى فى "البناية شرح الهداية"، وقال المنذرى فى "كتاب الترغيب والترهيب": ذهب بعض العلماء إلى تفضيل الصلاة فى الفلاة على الصلاة فى الجماعة -انتهى-.

ثم ذكر فى معرض استناده حديث أبى داود، وحديث عبد الرزاق عن سلمان، وحديث النسائى عن عقبة فى الأذان على شَظِيَة الجبل، وقد مرّ ذكرها، وحديث أبى يعلى عن أنس مرفوعًا من بقعة يذكر عليها بصلاة، أو بذكر إلا استسرت بذلك إلى منتهاها إلى سبع أرضين، وفخرت على ما حولها من البقاع، وما من عبد يقدم بفلاة من الأرض يريد الصلاة إلا تزخرفت له الأرض.

والرابع: وهو الأمر الذى نحن بصدده أن الجماعة تحصل بالملائكة.

وقال السيوطى فى "الحبائك فى أخبار الملائك": ذكر السبكى فى "الحلبيات": أن الجماعة تحصل بالملائكة كما تحصل من بنى آدم، قال: وبعد أن قلت: ذلك بحثًا رأيته منقولا.

ففي "فتاوى الحناطى" من أصحابنا أن من صلّى فى فضاء من الأرض بأذان وإقامة، وكان منفردًا، ثم حلف أنه صلّى بالجماعة، هل يحنث؟

أجاب بأنه يكون بارًا في يمينه، ولا كفارة عليه؛ لما روى أن النبى ﷺ قال: «كل من أذن وأقام فى فضاء من الأرض وصلّى وحده صلّت الملائكة خلفه صفوفًا»، فإذا حلف على هذا المعنى فلا يحنث، قال السبكى: ويبتنى على ذلك أن من ترك الجماعة بغير عذر، وقلنا: بأنه فرض عين، فصلاة الملائكة إن قلنا: إنها كصلاة الآدميين، وإنها تصير بالجماعة، فقد يقال: إنها تكفى لسقوط القضاء -انتهى-.

وفى الفروع من كتب الحنابلة قال فى "النوادر": تنعقد الجمعة والجماعة بالملائكة ومسلمى الجنّ -انتهى كلام السيوطى-.

وقال السيوطي أيضًا في "تنوير الحوالك على موطأ مالك" تحت أثر سعيد بن المسيب في "فتاوى الحناطي" من أصحابنا: لو حلف من صلّى في فضاء من الأرض منفردًا بأذان وإقامة أنه صلّى بالجماعة كان بارًا في يمينه، ولا كفّارة عليه، واستدل بحديث سلمان، ووافقه السبكي في "الحلبيات"، واستدل به، وبحديث "الموطأ" -انتهى-.

وقال محمد بن عبد الباقي الزرقاني المالكي في "شرح الموطأ" بعد نقله: فيه نظر، فإن الإيمان مبنية على العرف -انتهى-.

وفي "الأشباه والنظائر" لابن نجيم الحنفي في بحث أحكام الجانّ بعد ذكر انعقاد الجماعة بالجن: ونظير ذلك ما ذكره السبكي أن الجماعة تحصل بالملائكة، وفرع على ذلك أنه لو صلّى بأذان وإقامة منفردًا، ثم حلف أنه صلّى بالجماعة لم يحنث -انتهى-.

قال ابن عابدين الشامي الحنفي في "ردّ المحتار على الدر المختار" بعد نقله: أقول: ما نقله السبكي مأخوذ من حديث: «إن المسافر إذا أذن وأقام صلى خلفه من جنود الملائكة ما لا يرى طرفاه»، رواه عبد الرزاق، ومقتضاه وجوب الجهر عليه، لكن قدمنا في باب الأذان التصريح عن "التاتارخانية" بأن حكمه حكم المنفرد في الجهر والمخافتة، وبه يعلم أنه يحنث بحلفه عندنا، لا سيما والأيمان مبنية على العرف عندنا، وهو منفرد عرفًا وشرعًا، وإلا لأخذ أحكام الإمام، على أنه مرّ في الفصل السابق أنه لا يلزمه الجهر إلا إذا نوى الإمامة، وكذا مرّ في شروط الصلاة أنه لا يحنث في لا يؤمّ أحدًا ما لم ينو الإمامة، وليس في الحديث التصريح بالاقتداء به، وإن كان المراد ذلك، فلعل انعقاد الجماعة بالجن والملك، إنما يستلزم أحكامها إذا كانوا على صورة ظاهرة، ولهذا لو جامع جني امرأة، ووجدت لذة لا يلزمها الاغتسال، كما في "الخانية" إلا إذا أنزلت، كما في "الفتح"، أو جاءنا على صورة آدمي، كما في "الحلية"، وكذا يقال: في إمامة الجنّي - انتهى كلام ابن عابدين-.

أقول: فيه أنظار:

أما أوّلا: ففي قوله: مقتضاه وجوب الجهر عليه، فإن وجوب الجهر إنما هو إذا علم قطعًا أنهم يصلّون مقتدين به بحسب الظاهر، وليس كذلك، فليس كل رجل يرى مَلَكًا،

ولا كل إمام يعلم ذلك قطعًا .

وأما ثانيًا : ففى قوله : وبه يعلم أنه يحنث بحلفه عندنا ، فإنه ينبغى أن يقيد ذلك بما إذا لم ينو شيئًا ، أو نوى جماعة عرفية ، وأما إذا أراد مطلق الجماعة ، ولو جماعة الملائكة يكون بارًا بشهادة الصادق المصدوق ﷺ .

وأما ثالثًا : ففى قوله : وهو منفرد عرفًا وشرعًا ، فإنه وإن صحّ انفراده عرفًا ، لكنه ليس بمنفرد شرعًا بشهادة الأخبار الواردة فيه .

وأما رابعًا : ففى قوله : وإلا لأخذ أحكام الإمام ، فإن أخذه أحكام الإمام إذا علم إمامته قطعًا ، وإذ ليس فليس .

وأما خامسًا : ففى قوله : ليس فى الحديث التصريح بالاقتداء به ، فإن اللفظ الذى ذكره ، وإن لم يكن مصرّحًا به ، لكن الألفاظ الأخر مصرّحة به على ما مرّ ذكرها .

وأما سادسًا : ففى قوله : فلعل انعقاد الجماعة بالجن . . . إلخ ، فإن هذا أمر ليس فيه محل ليت ولعل ، فإن أحكام الجماعة من وجوب الجهر وغيره نيطت شرعًا بما إذا تحققت الإمامة ظاهرًا ، فإذا اقتدى الملك أو الجن على صورة آدمى ، أو على صورته ، ورآه الإمام بفضل الله وقوته تجب لوازم الجماعة ، وإلا فلا ، وهو لا يستلزم أن لا يتحقق الجماعة هناك مطلقًا ، وينتفى إطلاق الإمامة رأسًا .

وأما سابعًا : ففى قوله : ولهذا لو جامع جنّى امرأة . . . إلخ ، فإنه بحث متوقّف فيه ، وتفصيل ذلك أن مسألة وطء الجنّى للإنسية قد وقع فى وضعها نوع اختلاف .

ففى بعض الكتب وضع فى حالة النوم ، كما فى "فتاوى قاضى خان" : امرأة قالت : معى جنّى يأتينى فى النوم مرارًا ، وأجد فى نفسى ما أجد لو جامعنى زوجى لا غسلَ عليها -انتهى- .

وقال الحموى فى حواشى "الأشباه" : يفهم منه أنها لو قالت : يأتينى فى اليقظة أنها تجب عليها الغسل بالإيلاج وإن لم تنزل ؛ لأنه لا يأتيها إلا فى صورة آدمى ، فليحرر -انتهى- .

وفيه ما لا يخفى ، فإن انحصار إتيانه فى حالة اليقظة فى صورة آدمى ممنوع ، فإن رؤية الجن على صورتهم ، أو على صورة غير الآدمى ممكن ، بل متحقق ، وفي بعضها

وضع فى حالة اليقظة، كما فى "الظهيرية" و "الخلاصة" وغيرهما: امرأة قالت: معى جنّى يأتينى فى اليوم مرارًا، أو أجد فى نفسى ما أجد إذا جامعنى زوجى لا غسلَ عليها -انتهى-.

وقد وضع ابن الهمام فى "فتح القدير" المسألة فى حالة النوم، وقيّدها بقوله: لا يخفى أنه مقيّد بما إذا لم ترَ الماء، فإن رأته صريحًا وجب الغسل كأنه احتلام، وقد اغترّ صاحب "تنوير الأبصار" بإطلاق عبارات بعض الكتب، فقيد الحشفة فى بحث موجبات الغسل بالآدمى، حيث قال: وإيلاج حشفة آدمى، وقال فى شرحه "منح الغفار": احترز بالقيد الأول عن الجنّى لما فى "المحيط": لو قالت امرأة: معى جنّى يأتينى فأجد فى نفسى ما أجد إذا جامع زوجى لا غسل عليها -انتهى-.

ولا يخفى عليك ما فيه، فإن عبارة "المحيط" ونحوها إن كانت محمولة على حالة النوم، فحكم عدم وجوب الغسل صحيح، لكن مع القيد الذى ذكره ابن الهمام، لكنه لا يقتضى تقييد الحشفة بالآدمى، فإن الكلام هناك فى اليقظة، لا فى المنام وإن كانت محمولة على حالة اليقظة، فقد قيدها ابن أمير حاجّ فى "حلية المحلى بها": إذا لم يظهر فى صورة آدمى، أما إذا ظهر فى سورة آدمى وجب الغسل، ومع قطع النظر عنه عدم وجوب الغسل وإن لم يظهر فى صورة آدمى بعد تحقّقها أنه يجامعها فى اليقظة مما لا وجه له.

ولذا قال أبو المعالى الحنبلى فى "شرح هداية أبى الخطاب الحنبلى" على ما نقله الشبلى: امرأة قالت: إن جنيّا يأتينى كما يأتى الرجل المرأة، هل يجب عليها الغسل؟ قال بعض الحنفية: لا غسل عليها لانعدام سببها، وهو الإيلاج، والاحتلام فهو كالمنام بغير إنزال.

قلت: وفى ما قاله: نظر؛ لأنها إذا كانت تعرفها أنه يجامعها كالرجل، فكيف يقول: لا إيلاج ولا احتلام، وإذا انعدم السبب وهو الإيلاج أو الاحتلام، فكيف يوجد الجماع؟ -انتهى-.

وكذا بحث فيه صاحب "البحر الرائق" بقوله: قد يقال: ينبغى وجوب الغسل بغير إنزال لوجود الإيلاج؛ لأنها تعرف أنه يجامعها، كما لا يخفى -انتهى-.

وبالجملة فالقول : بأنه لا يجب الغسل بوطء الجنّى فى اليقظة إلا إذا أنزلت ، أو ظهر فى صورة آدمى مما لا يعلم وجهه .

وأما ثامنًا : ففى قوله : وكذا يقال : فى إمامة الجنّى فإنه يفيد أن إمامته إنما تصحّ إذا ظهر بصورة آدمى ، وهذا مما لا يظهر وجهه ، فإن الجنّى مكلّف بأحكام الشريعة ، سواء تصور بصورة آدمى أو لا -فافهم- فإن المقام مما يعرف وينكر ولا تسرع فى الردّ والقبول ، فإنه أمر منكر .

تنبيه :

صلاة الملائكة حالة اقتداءهم ، هل هى كصلاة الآدميين فى الأفعال والأقوال؟ الظاهر نعم فى الأفعال ؛ لأن شأن المأموم أن يتبع أمامه فيما يفعله ، وإلا فهو ليس بمأموم ، وأما موافقة الأذكار فليس بضرورى ، فيحتمل أنهم يسبحون فى الركوع والسجود بتسبيحاتنا ، ويتشهّدون بتشهّدنا أو بغيرها ، وأما توافقهم فى الركوع والسجود والقيام والقعود فأمر ظاهر ، وظاهر ما مر ذكره ، عن ابن الصلاح : أن الملائكة لم يعطوا فضيلة قراءة القرآن مطلقًا ، بل استماعه فقط .

لكن قال السيوطى فى تفسيره "الدرّ المنثور" : أخرج أبو عبيد عن أبى المنهال سيار بن سلامة أن عمر بن الخطاب سقط عليه رجل من المهاجرين ، وعمر يتهجّد بالليل يقرأ بفاتحة الكتاب لا يزيد عليها ويكبّر ويسبّح ، ثم يركع ويسجد ، فلما أصبح الرجل ، ذكر ذلك لعمر ، فقال عمر : لأمك الويل أليست تلك صلاة الملائكة .

قلت : فيه أن الملائكة أذن لهم فى قراءة الفاتحة فقط ، فقد ذكر ابن الصلاح أن قراءة القرآن خصيصة ، أوتيها أبشر دون الملائكة ، وإنهم حريصون على سماعه من الإنس -انتهى- .

وأما اقتداء الإنس بالملائكة : فالأصل فيه حديث إمامة جبريل للنبى ﷺ فى يومين ، وهو حديث روى بطرق متعددة فى كتب معتمدة : فى بعضها أن النبى ﷺ مع أصحابه اقتدى به ، وفى بعضها أنه اقتدى به ، وأصحابه اقتدى به ﷺ .

واختلفت الروايات فى أول صلاة صلاها جبريل بهم : ففى بعضها أنه صلاة

الصبح صبيحة ليلة المعراج، وفي بعضها - وهو الأصح - أنه صلاة الظهر من يوم المعراج، وكانت إمامته إلى صلاة الصبح من اليوم الثالث.

وقد بسط طرقه واختلافه ابن عبد البر في "الاستذكار" و"التمهيد شرح الموطأ"، والعينى فى "البناية شرح الهداية" و"عمدة القارى شرح صحيح البخارى" والزيلعى فى "نصب الراية لتخريج أحاديث الهداية"، وابن حجر العسقلانى فى "الدراية لتخريج أحاديث الهداية"، وفى "تلخيص الحبير فى تخريج أحاديث شرح الوجيز" للرافعى الكبير وغيرهم.

وخلاصة كلامهم أن قصة إمامة جبريل رويت عن جماعة من الصحابة بطرق مختلفة: منهم جابر بن عبد الله قال: "جاء جبريل إلى رسول الله ﷺ حين مالت الشمس، فقال: قم يا محمد! فصلّ فصلّى الظهر حين مالت الشمس، ثم مكث حتى إذا كان فىء الرجل مثله جاءه للعصر، فقال: قم يا محمد! فصلّ العصر، ثم مكث حتى إذا غابت الشمس جاءه، فقال: قم فصلّ المغرب، فقام فصلاها، ثم مكث حتى إذا غاب الشفق جاءه، فقال: قم فصلّ العشاء، فقام فصلاها، ثم جاء حين سطع الفجر، فقال: قم يا محمد! فصلّ الصبح، ثم جاءه من الغداة حين كان فىء الرجل مثله، فقال: قم يا محمد! فصلّ الظهر، ثم جاءه حين صار ظلّ كل شىء مثليه، فقال: قم يا محمد! فصلّ العصر، ثم جاء للمغرب حين غابت الشمس، فقال: قم يا محمد! فصلّ المغرب، ثم جاء للعشاء حين ذهب ثلث الليل الأول، فقال: يا محمد! فصلّ العشاء، ثم جاء الصبح حين أسفر جدًا، فقال: قم يا محمد! فصلّ الصبح، ثم قال: ما بين هذين وقت كله"، أخرجه النسائى من حديث برد عن عطاء، ومن حديث وهب بن كيسان كلاهما عن جابر، وأحمد والترمذى وابن حبان وإسحاق من طريق وهب، وقال الترمذى: قال محمد: حديث جابر أصحّ شىء فى المواقيت، وقال الحاكم: صحيح على شرط الشيخين ولم يخرجاه.

ومنهم ابن عباس قال: قال النبى ﷺ: «أتانى جبريل عند باب البيت مرتين فصلّى بى الظهر حين زالت الشمس. . .» الحديث، وفى آخره «ثم التفت إليّ جبريل وقال هذا وقت الأنبياء من قبلك والوقت ما بين هذين»، أخرجه الشافعى وأحمد وأبو داود

...مذى وابن خزيمة والدارقطني والحاكم وعبد الرزاق وابن أبى شيبة، وصحّحه أبو ...بن العربى وابن عبد البر، وفى إسناده عبد الرحمن بن الحارث بن عياش مختلف ...ه، وثقه ابن سعد وابن حبان، وتوبع فى رواية عبد الرزاق، وهى متابعة حسنة، ...خرجه البيهقى والطحاوى فى "مشكل الآثار" ونحوه.

ومنهم ابن عمر أخرج حديثه الدارقطنى بإسناد حسن، وابن حبان فى الضعفاء من طريق آخر فيها محبوب بن الجهم وهو ضعيف، قال ابن حجر: وفيه من النكارة ابتداءه بالفجر، والصحيح خلافه.

ومنهم أبو هريرة أخرج حديثه النسائى بإسناد حسن والترمذى، وفيه أن للمغرب ...تين، ونقل عن البخارى أنه خطأ، والحاكم وقال: صحيح الإسناد والبزار.

ومنهم أبو مسعود الأنصارى أخرج حديثه إسحاق بن راهويه والبيهقى فى "الدلائل" نحو حديث ابن عباس والطبرانى وأبو داود وابن خزيمة وابن حبان، وهو فى "الصحيحين" من غير تفصيل الأوقات.

ومنهم عمرو بن حزم حديثه عند عبد الرزاق وإسحاق بن راهويه، ومنهم أبو سعيد الخدرى أخرجه حديثه أحمد فى "مسنده"، والطحاوى فى "شرح معانى الآثار"، ومنهم أنس أخرج حديثه الدارقطنى وابن السكن فى "صحيحه"، والإسماعيلى فى "معجمه"، ومنهم أبو موسى الأشعرى وبريدة وعبد الله بن عمر، وحديثهم فى "صحيح مسلم".

وفى الباب آثار أخر مرسلة موصولة فى "موطأ مالك"، و "مراسيل أبى داود"، و "تاريخ ابن خيثمة" وغيرهم، وقد استشكل حديث إمامة جبريل على قواعد أصحابنا الحنفية حيث قالوا: إنه لا يجوز الاقتداء بالملك؛ لأنه غير مأمور فهو متنفّل، ولا يجوز اقتداء المفترض بالمتنفّل؛ لحديث: «الإمام ضامن» وغيره.

والمشهور فى الجواب عنه فى كتب أصحابنا أمران: الأول: أن إمامة جبريل كانت لخصوص التعليم، فجوزت اختصاصًا بالنبى ﷺ، وفيه أنه ورد فى بعض الطرق أن أصحاب النبى ﷺ أيضًا كانوا مقتدين معه بجبريل، فأنى يصح حكم الخصوصية.

والثانى: أنه يحتمل أنه ﷺ أعاد تلك الصلوات التى صلّى خلف جبريل، وفيه أن

مجرد الاحتمال غير مسموع فى الأمور المنقولة.

والأولى فى الجواب أن يقال: لما أمر جبريل لإمامة النبى ﷺ وأداء الصلوات فى أوقاتها معه صار مكلّفًا بها، و لم يبقَ متنفّلا.

قال العينى فى "البناية شرح الهداية": ثم إن الشافعية استدلوا بحديث إمامة جبريل لصحة إمامة المتنفّل المفترض، وقالوا: إن جبريل كان متنفّلا معلّمًا، والنبى ﷺ مفترض.

قلنا: هذه دعوى فمن أين لهم أنه كان متنفّلا، أما كونه معلّمًا فبيّن، قالوا: لا تكليف على ملك فى هذه الشريعة، وإنما هو على الجن والإنس.

قلنا: هذا لا يعلم عقلا، وإنما علم بالشرع، وجبريل مأمور بالإمامة للنبى ﷺ، ولم يؤمر غيره من الملائكة، فلما خصّ بالإمامة، جاز أن يخصّ بالفرضية.

وروى فى حديث ابي مسعود فى "الصحيحين" قال: بهذا أمرت -بضم التاء وفتحها- أما الفتح فظاهر، وأما الضم فيدلّ على أن جبريل كان مأمورًا، ولكن لم يعلم كيفية أمر الله له، هل قال له: بلغ قولا أو فعلا، أو كيف شئت، ولا يقال: إنه أمره أن يبلغه قولا، ويبلغه فعلا؛ لأنه حينئذٍ يكون مخالفًا غير ممتثل -انتهى كلامه-.

تنبيه :

اقتداء النبى ﷺ بجبريل لا يتوهّم منه أن جبريل أفضل من النبى ﷺ بناء على أن الأحقّ بالإمامة هو الأفضل، وذلك لأنه كان لخصوص التعليم، وهذا كما اقتدى رسول الله ﷺ فى بعض صلواته بعبد الرحمن بن عوف وأبى بكر الصديق لضرورة لحقت به، فهل يقال: إنهما أفضل منه كلا، ورسول الله ﷺ سيد الخلائق أجمعين عليه وعلى آله صلوات ربّه إلى يوم الدين.

وليكن هذا اختتام الكلام والحمد لله على الإتمام، وكان ذلك يوم الثلاثاء الرابع والعشرين من المحرم من السنة الخامسة والتسعين بعد الألف والمائتين من الهجرة على صاحبها أفضل الصلوات وأزكى تحية، وقد حصل بهذا التأليف وفاء ما وعدته فى تعليقات "الهداية"، ولله الحمد على البداية والنهاية.

تمت

فهرس الموضوعات

للإمام المحدث الفقيه الشيخ محمد عبد الحي اللكنوي الهندي
ولد سنة ١٢٦٤هـ، وتوفي سنة ١٣٠٤هـ
رحمه الله تعالى

اعتنى بجمعه وتقديمه وإخراجه
نعيم أشرف نور أحمد

الطبعة الأولى: .... ١٤١٩ هـ
الصف والطبع والإخراج: .... بإدارة القرآن كراتشي
اعتنى بإخراجه الفني وتصميمه على الكمبيوتر .... نعيم أشرف نور أحمد
أشرف على طباعته: .... فهيم أشرف نور

من منشورات

إدارة القرآن والعلوم الإسلامية
D/٤٣٧ گارڈن ایسٹ کراتشي ٥ - باكستان
الهاتف: ٧٢١٦٤٨٨ فاكس: ٠٠٩٢٢١-٧٢٢٣٦٨٨
E. Mail: quran@digicom.net.pk

ويطلب أيضا من:

المكتبة الإمدادية .... باب العمرة مكة المكرمة - السعودية
مكتبة الإيمان .... السمانية، المدينة المنورة - السعودية
مكتبة الرشد .... الرياض - السعودية
إدارة إسلاميات .... انار كلي لاهور - باكستان

زجر الناس على إنكار أثر ابن عباس

بسم الله الرحمن الرحيم

حمدًا لمن خلق الأرضين والسموات، وقسّمها على سبع طبقات، وشكرًا لمن جعلها مسكنًا للجن والإنس، والملائكة وغيرها من المخلوقات، أشهد أنه لا إله إلا هو، وحده لا شريك له، تعالى عن الجنس والجهات، وأشهد أن سيدنا محمدًا عبده ورسوله، سيد ولد آدم، أفضل المخلوقات صلى الله عليه وعلى آله وصحبه وسلم أفضل صلوات وأزكى تحيات.

وبعد: فيقول من لا صنع له إلا اكتساب الخطيئات، ولا حرفة له إلا اقتراف السيئات، الراجي عفو ربه ذى الفضل والهبات أبو الحسنات محمد عبد الحيي اللكنوى وطنًا، الحنفي مذهبًا، الأنصارى الأيوبى نسبًا ابن البحر الذخّار الغيث المدرار، مولانا الحافظ محمد عبد الحليم -أدخله الله فى دار النعيم- هذه رسالة نافعة وعجالة كافية فى تحقيق أثر ابن عباس رضى الله عنه، ووقاه من كل بأس الوارد فى تفسير قوله تعالى: ﴿الله الذى خلق سبع سموات ومن الأرض مثلهن﴾ سبع أرضين، فى كل أرض نبى كنبيكم، وآدم كآدمكم، ونوح كنوح، وإبراهيم كإبراهيم، وعيسى كعيسى، مسمّاة بـ:

«زجر الناس على إنكار أثر ابن عباس»

سلكت فيها مسلكًا متوسطًا، متجنّبًا عن إفراط فرقة، وتفريط فرقة، فإن فرقة سعت فى إبطال الأثر المذكور، وحكمت عليه بالضعف والوضع ونحو ذلك من أباطيل الأمور، وفرقة مالت إلى تقويته من حيث الإسناد، وفسره بتفسير أدّى إلى الفساد، وأنا لست براض لا بهذا ولا بذلك، بل اخترت الطريق الوسط فيما هنالك، وقد كتبت قبل

هذا في هذا الباب رسالة سمّيتها بـ" **الآيات البيّنات على وجود الأنبياء في الطبقات**" ، وأخرى مسمّاة بـ" **دافع الوسواس في أثر ابن عباس**" ، وكلاهما باللسان الهندية ، وهذه رسالة ثالثة بلغة أهل الجنة العربية ، ومرتبة على بابين هما لتحقيق المقاصد كالأصلين ، والله أسأل أن يجعلها خالصة لوجهه الكريم ، إنه ذو الفضل العميم .

الباب الأول
في ذكر من تكلم على الأثر المذكور مع ما عليه

اعلم أن أبناء الزمان قد بالغوا في عدم قبول الأثر المذكور، ووجّهوه بوجوه كل منها كهباء منثور، فقال البعض: سند هذا الأثر مجروح، وفي رواته من هو مقدوح.

أقول: رواته ثقات على الرأي الصحيح، وصحّح سنده جمع من أرباب التصحيح، وسكت عليه جمع من أصحاب الترجيح. فعدم قبوله رأي غير نجيح، ففي "مستدرك الحافظ أبي عبد الله الحاكم": حدثنا أحمد بن يعقوب الثقفي نا عبيد بن غنام، نا علي بن حكيم نا شريك عن عطاء عن أبي الضحى عن ابن عباس في قوله تعالى: ﴿ومن الأرض مثلهن﴾ قال: سبع أرضين في كل أرض نبي كنبيكم، وآدم كآدمكم، ونوح كنوح، وإبراهيم كإبراهيم، وعيسى كعيسى، هذا حديث صحيح الإسناد.

حدثنا عبد الله نا إبراهيم بن الحسين نا آدم نا شعبة عن عمرو بن مرة عن أبي الضحى عن ابن عباس قال: "في كل أرض نحو إبراهيم"، هذا حديث على شرط البخاري ومسلم -انتهى-.

وفي "الدر المنثور" للسيوطي: أخرج ابن أبي حاتم، والحاكم وصححه، والبيهقي في "شعب الإيمان"، وفي كتاب الأسماء والصفات من طريق أبي الضحى عن ابن عباس: سبع أرضين في كل أرض نبي كنبيكم، وآدم كآدمكم، ونوح كنوحكم، وإبراهيم كإبراهيم، وعيسى كعيسى، قال البيهقي: إسناده صحيح، لكنه شاذ بمرة لا أعلم لأبي الضحى متابعًا عليه -انتهى-.

وفي "أجوبة للأسئلة" للزرقاني: السؤال الخامس والسادس والأربعون:

هل الأرض سبع طبقات، كالسماء، وهل فيهن خلق الله؟.

الجواب: قال الله: ﴿ومن الأرض مثلهن﴾، وقال في آية أخرى: ﴿ألم تروا كيف خلق الله سبع سموات طباقًا﴾ فأفاد أن طباقًا في الآية الأولى مراد، وإن لم يذكر، فيكون المثلية في الأرض كذلك.

قال ابن حجر: ويدل له ما رواه ابن جرير عن ابن عباس في: ﴿ومن الأرض مثلن﴾ قال: في كل أرض مثل إبراهيم ونحو ما على الأرض، هكذا أخرجه مختصراً، وإسناده صحيح، وأخرجه الحاكم والبيهقي مطولا، وأوله سبع أرضين، في كل أرض آدم كآدمكم، ونوح كنوحكم، وإبراهيم كإبراهيمكم، وعيسى كعيسكم، ونبي كنبيكم، قال البيهقي: إسناده صحيح إلا أنه شاذ بمرة -انتهى-.

وفي "آكام المرجان في أحكام الجان" للقاضي بدر الدين الشبلي الحنفي تلميذ الذهبي والمزي في باب السادس عشر: جمهور العلماء خلفًا وسلفًا على أنه لم يكن من الجن قط رسول، وقال ابن جرير: حدثنا ابن حميد نا يحيى ابن واضح، نا عبيد بن سليمان قال: سئل الضحّاك عن الجن هل كان فيهم من نبي قبل أن يبعث النبي ﷺ، فقال: ألم تسمع إلى قول الله ﴿يا معشر الجن والإنس ألم يأتكم رسل منكم يقصون عليكم آياتي﴾ يعني بذلك رسلا من الإنس ورسلا من الجن، وقال ابن حزم: لم يبعث على الجن نبي من الإنس البتة قبل نبينا ﷺ، وكان النبي يبعث إلى قومه، قال: وباليقين ندري أنهم قد أنذروا، فصحّ أنهم جاءهم أنبياء منهم.

قلت: ويدل على ما قاله الضحّاك ما رواه الحاكم، فقال: حدثنا أحمد بن يعقوب الثقفي نا عبيد بن غنام نا علي بن حكيم نا شريك عن عطاء بن السائب عن أبي الضحى عن ابن عباس، قال: ومن الأرض مثلهن سبع أرضين في كل أرض نبي كنبيكم، وآدم كآدمكم، ونوح كنوح، وإبراهيم كإبراهيم، وعيسى كعيسى، قال شيخنا الذهبي: إسناده حسن.

قلت: وله شاهد، قال الحاكم: نا عبد الله بن الحسن نا إبراهيم بن الحسين نا آدم نا شعبة عن عمرو بن مرة عن أبي الضحى عن ابن عباس في قوله تعالى: ﴿خلق سبع سماوات ومن الأرض مثلهن﴾ قال: في كل أرض نحو إبراهيم، قال شيخنا الذهبي:

هذا حديث على شرط البخاري ومسلم، ورجاله أئمة -انتهى-.

وفي تفسير العماد بن كثير قوله تعالى: ﴿ومن الأرض مثلهن﴾ أي سبعا أيضًا، كما ثبت في "الصحيحين" من ظلم قيد شبر من الأرض، طوّقه الله من سبع أرضين، ومن حمل على سبعة أقاليم فقد بعد النجعة، فأغرق في النزع، وخالف القرآن والحديث بلا مستند، وقد تقدم في سورة الحديد عند قوله: ﴿هو الأول والآخر﴾، ذكر أرضين السبع، وبُعد ما بينهن وكثافة كل واحد منهن خمسمائة عام، وهكذا قال ابن مسعود وغيره.

وكذا الحديث الآخر: ما السموات السبع وما فيهن وما بينهن في الكرسي إلا كحلقة ملغاة بأرض فلاة، وقال ابن جرير: نا عمرو بن علي نا وكيع عن الأعمش عن إبراهيم بن مهاجر عن مجاهد عن ابن عباس في قوله تعالى: ﴿ومن الأرض مثلهن﴾ قال: لو حدثتكم بتفسيرها لكفرتم، وكفركم تكذيبكم بها.

ونا ابن حميد نا يعقوب بن عبد الله بن سعد القمي الأشعري عن جعفر بن أبي المغيرة الخزاعي عن سعيد بن جبير قال: قال رجل لابن عباس: ومن الأرض مثلهن، فقال: ما يؤمنك إن أخبرك بها فتكفر.

وقال ابن جرير: نا عمرو بن علي ومحمد بن المثنى نا محمد بن جعفر نا شعبة عن عمرو بن مرة عن أبي الضحى عن ابن عباس في هذه الآية قال: في كل أرض مثل إبراهيم ونحو ما على الأرض من الخلق، وقد روى البيهقي في كتاب الأسماء والصفات هذا الأثر عن ابن عباس أبسط من هذا السياق، فقال: نا أبو عبد الله الحافظ نا أحمد بن يعقوب نا عبيد الله بن غنام النخعي نا علي بن حكيم نا شريك عن عطاء بن السائب عن أبي الضحى عن ابن عباس أنه قال: «ومن الأرض مثلهن سبع أرضين في كل أرض نبي كنبيكم وآدم كآدمكم ونوح كنوح وإبراهيم كإبراهيم وعيسى كعيسى»، ثم رواه البيهقي من حديث شعبة عن عمرو بن مرة عن أبي الضحى عن ابن عباس قال: «في كل أرض نحو إبراهيم»، ثم قال البيهقي: إسناد هذا عن ابن عباس صحيح، وهو شاذ بمرة، لا أعلم لأبي الضحى عليه متابعًا، والله أعلم -انتهى-.

وفي تفسير محمد بن علي الشوكاني المسمّى بـ "فتح القدير": الله الذي خلق سبع

سماوات ومن الأرض مثلهن، أي وخلق من الأرض مثلهن، يعنى سبعًا، وقد اختلف فى كيفية طبقات الأرض، قال القرطبى فى تفسيره: اختلف فيهن على قولين: أحدهما: وهو قول الجمهور على سبع أرضين طباقًا بعضهم فوق بعض، بين كل أرض وأرض مسافة كما بين السماء والأرض، وفى كل أرض سكان من خلق الله.

وقال الضحاك: إنها مطبقة بعضها على بعض من غير فتوق بخلاف السماوات، والأول أصح؛ لأن الأخبار دالة عليه فى الترمذى والنسائى وغيرهما.

يتنزل الأمر بينهن، الأمر: الوحى، وقال مجاهد: يتنزل الأمر من السماوات السبع إلى الأرضين السبع، وقال الحسن: بين كل سماء وبين الأرض.

وأخرج عبد بن حميد وابن المنذر من طريق سعيد بن جبير عن ابن عباس أنه قال له رجل: الله الذى خلق سبع سماوات ومن الأرض مثلهن، فقال ابن عباس: ما يؤمنك إن أخبر بها فتكفر، وأخرج ابن جرير وابن أبى حاتم والحاكم والبيهقى فى الشعب من طريق أبى الضحى عن ابن عباس فى قوله تعالى: ﴿ومن الأرض مثلهن﴾ قال: سبع أرضين فى كل أرض نبى كنبيكم، وآدم كآدمكم، ونوح كنوح، وإبراهيم كإبراهيم، وعيسى كعيسى، قال البيهقى: هذا إسناد صحيح، وهو شاذ بمرة لا أعلم لأبى الضحى عليه متابعًا -انتهى-.

فى تخريج أحاديث "شرح المواقف" للسيوطى: روى الحاكم فى "المستدرك" عن ابن عباس فى قوله تعالى: ﴿الله الذى خلق سبع سماوات ومن الأرض مثلهن﴾ قال سبع أرضين فى كل أرض نبى كنبيكم وآدم كآدمكم، ونوح كنوح، وإبراهيم كإبراهيم، وعيسى كعيسى، وقال صحيح -انتهى-.

وفى "فتح البارى" للحافظ ابن حجر العسقلانى: قال الداودى فى قوله تعالى: ﴿ومن الأرض مثلهن﴾ دلالة على الأرضين بعضها فوق بعض، ونقل عن بعض المتكلمين أن المثلثة فى العدد خاصة، وأن السبع متجاوزة، وحكى ابن التين عن بعضهم أن الأرض واحدة، قال: وهو مردود بالقرآن والسنة.

قلت: أوله القول بالتجاوز وإلا فيصير صريحًا فى المخالفة، ويدل المقول الظاهر ما رواه ابن جرير من طريق شعبة عن عمرو بن مرة عن أبى الضحى عن ابن عباس فى

قوله تعالى: ﴿ومن الأرض مثلهن﴾ قال: في كل أرض مثل إبراهيم ونحوه ما على الأرض من الخلق، هكذا أخرجه مختصرًا، وإسناده صحيح، أخرجه البيهقي من طريق عطاء عن أبي الضحى مطولا وأوله: سبع أرضين في كل أرض آدم كآدمكم، ونوح كنوحكم، وإبراهيم كإبراهيم، وعيسى كعيسى، ونبي كنبيكم، قال البيهقي: إسناده صحيح إلا أنه شاذ، وظاهر قوله تعالى: ﴿ومن الأرض مثلهن﴾ يرد على أهل الهيئة في قولهم: إن لا مسافة بين كل أرض وأرض وقد روى أحمد والترمذي من حديث أبي هريرة مرفوعًا: «إن بين كل سماء وسماء خمسمائة عام وإن بين كل أرض أرض خمسمائة عام»، وأخرجه إسحاق بن راهويه والبزار من حديث أبي ذر نحوه -انتهى ملخّصًا-.

فانظر إلى كلام هؤلاء الأجلة يظهر لك منه للأثر المذكورة قوة، فإنه روى مختصرًا ومطولا، وأحدهما يشهد الآخر، ويؤيده تأييدًا، أما المختصر فقال الحاكم فيه: هذا حديث على شرط البخاري ومسلم، ووافقه الذهبي، وحكم على إسناده بالصحة العسقلاني، وسكت عليه الشبلي والزرقاني، وأما المطول فحكم الحاكم على إسناده بالصحة، ووافقه الذهبي، إلا أن أعلاه بالشذوذ، وستعرف أنه هنا ليس بعلة قادحة، وسكت على ذلك السيوطي، وحكم عليه الذهبي بالحسن، وسكت عليه الشبلي، وكذا السيوطي في كتابه "لقط المرجان في أخبار الجان"، ومما يشهد بكون قابلا للاحتجاج أن العسقلاني والشبلي والسيوطي ذكروه في معرض الاحتجاج، فليعلم ذلك.

فإن قلت: قد صرّح جمع من المحدثين أن لا يعتبر بتصحيح الحاكم وحده؛ لكونه من المتساهلين، فكم من حديث ضعيف صحّحه وكم من حديث موضوع أخرجه؟

قلت: هب ولكن قد وافقه في تصحيحه البيهقي والذهبي، وكفاك بهما قدوة وثقة.

فإن قال قائل: لم يصحه الذهبي بل حسّنه، وكم من فرق بين الحسن والصحيح.

قلنا له: هذا فرق قد شغف به المتأخرون، وأما المتقدمون فكثير منهم لم يفرقوا بينه وبينه فرق تباين، بل عمّموا التصحيح، وهو ظاهر صنيع الحاكم في كتبه، كما ذكره السيوطي في "تدريب الراوي شرح تقريب النواوي" وغيره في غيره، فإذًا لا منافاة بين

تصحيح الحاكم والبيهقى وتحسين الذهبى، وبالجملة الحاكم ليس بمتفرد فى الحكم بالصحة حتى يكون فى الحكم به وقفة، بل قد وافقه غيره، وسار سيره.

فإن قلت: كيف يكون الأثر المطول صحيحًا وفى رواته عطاء بن السائب، وقد ذكروا أنه صار مختلطًا، وذكر يحيى بن معين على ما نقله النووى فى "شرح صحيح مسلم": أن جميع من روى عن عطاء روى عنه فى حالة الاختلاط إلا شعبة وسفيان، ومن المعلوم عند أرباب الشأن أن من روى عن المختلط بعد اختلاطه لا يحتج بروايته، فيكف تكون رواية شريك عنه مما يعول عليه؟

قلت: ما ذكره النووى عن يحيى إنما هو بحسب تتبعه، وإلا فقد ذكر جماعة من المحدثين فى كتبهم أن غير شعبة وسفيان أيضًا روى عنه قبل اختلاطه، قال الحافظ عبد العظيم المنذرى فى "كتاب الترغيب والترهيب": عطاء بن السائب الثقفى قال أحمد: ثقة ورجل صالح من سمع منه قديما كان صحيحًا، ومن سمع منه حديثا لم يكن شىء، ورواية شعبة والثورى وحمّاد بن زيد عن جيدة -انتهى-.

وذكر الحافظ ابن حجر فى "تهذيب التهذيب" ومقدمة "فتح البارى": أن ممن روى عنه قبل اختلاط زهير وزائدة وشعبة وحماد بن زيد وأيوب وغيرهم، ونقل بعضهم عن "تهذيب الكمال" للمزى من سمع منه قديمًا قبل أن يتغير شعبة وشريك وحماد، فظهر بهذا أن اختلاط السائب لا يقدح فى الاحتجاج، ومن ثم لم يعله أحد من المحدثين حتى الذهبى الذى ضعّف فى انتقاد ما تساهل فيه الحاكم كتابًا به، بل كلهم ذكروه فى معرض الاحتجاج، على أنه لو سلم أن شريكًا ليس من الرواة المتقدمين، فلا قدح أيضًا عند المصنفين، لكونه رواية ابن جرير المختصرة شاهدًا صحيحًا، والحديث بوجود شاهدة يكون قويًا.

فإن قلت: ذكر بعضهم عن حاشية المدارك لملا إله داد: أما ما نقل عن ابن عباس أن فى كل أرض فهو من رواية الواقدى الكذّاب الواضع للحديث -انتهى- فما الجواب عنه؟

قلت: طرقه التى نقلها ابن حجر والشبلى والسيوطى وحكم عليها بالصحة أو الحسن الحاكم والبيهقى والذهبى ليس فيها الواقدى، فإن كان هو فى طريق آخر من طرقه

فلا يقدح فيما نحن بصدده؛ لأن ضعف طريق واحد من طرقه لا يستلزم بطلان أصله مع أن الواقدى وإن جرحه جمع من المحدثين، فقد وثّقه جم من المحققين، مثل يعقوب بن أبى شيبة وأبى بكر الصاغانى ومصعب الزبيرى، ويزيد بن هارون وغيرهم، كما بسطه فتح الدين محمد بن سيد الناس فى كتابه "عيون الأثر فى فنون المغازى والسير"، وطولت الكلام.

أما فى "السعاية فى كشف ما فى شرح الوقاية" فإن قلت: كيف يكون الأثر المذكور صحيحًا مع كونه شاذًا، والشذوذ ينافى الصحة، فإنها مشروطة بالخلو عن الشذوذ على ما نص عليه الأجلة.

قلت: هذا وإن اغترّ به كثير من أبناء الزمان، لكنه غير معتبر عند علماء الشأن؛ لما تقرر عندهم أنه ليس كل شاذ وكل منكر مردودًا، بل منه ما يكون مقبولا، وأن الشذوذ على قسمين: شذوذ غير مقبول، وهو الذى شرط الخلو عنه فى الصحة وشذوذه ومقبول وهو غير منافٍ للصحة، يوضع ذلك ما قاله الزين العراقى فى "شرح ألفية الحديث"، اختلف أهل العلم بالحديث فى صفة الحديث الشاذ، فقال الشافعى: ليس الشاذ أن يروى الثقة ما لا يروى غيره، وإنما الشاذ أن يروى الثقة حديثا يخالف ما روى الناس، وحكى أبو يعلى الخليل عن جماعة من أهل الحجاز نحو هذا، وقال الحاكم: هو الحديث الذى يتفرد به ثقة من الثقات، وليس له أصل متابع لذلك الثقة، فلم يشترط الحاكم فيه مخالفة الناس.

وقال أبو يعلى الخليلى: الذى عليه حفاظ الحديث أن الشاذ ما ليس له إلا إسناد واحد يشذ بذلك ثقة أو ثقة، فما كان غير ثقة فمتروك لا يقبل، وما كان عنه ثقة يتوقف فيه، ولا يحتج به، فلم يشترط الخليلى فى الشاذ تفردا ثقة، بل مطلق التفرد.

ورد ابن الصلاح ما قال الحاكم والخليلى بإفراد الثقات الصحيحة، فقال ابن الصلاح: أما ما حكم عليه الشافعى بالشذوذ فلا إشكال فى أنه شاذ غير مقبول، وأما ما حكيناه عن غيره فيشكل بما يتفرد به العدل الضابط الحافظ، كحديث: «إنما الأعما بالنيات»، واوضح من ذلك فى ذلك حديث ابن دينار عن ابن عمر أن النبى ﷺ نهى عن بيع الولاء وهبته، تفرد به عبد الله بن دينار.

وحديث مالك عن الزهري عن أنس: "أن النبي ﷺ دخل مكة وعلى رأسه المغفر"، تفرد به مالك عن الزهري، فكل هذه مخرجة في "الصحيحين" مع أنه ليس لها إلا إسناده واحد، تفرد به ثقة، وقد قال مسلم للزهري نحو تسعين حرفا يرويه عن النبي ﷺ لا يشاركه فيه أحد بأسانيد جياد، قال: فهذا ذكرناه وغيره من مذاهب أئمة الحديث يبين لك أنه ليس الأمر في ذلك على الإطلاق الذي أتى به الخليلي والحاكم، بل الأمر في ذلك على تفصيل نبيّنه، فنقول: إذا انفرد الراوي بشيء نظر فيه، فإن كان مخالفًا لما رواه من هو أولى منه بالحفظ لذلك، وأضبط كان ما انفرد به شاذًا مردودًا، وإن لم يكن مخالفًا لما رواه غيره، وإنما هو أمر رواه لم يروه غير بإتقانه وضبطه قبل ما انفرد به، ولم يقدح الانفراد به، وإن لم يكن ممن يوثق بحفظه وإتقانه لذلك الذي انفرد به كان انفراده به مزحزحًا عن حيز الصحيح، ثم هو بعد ذلك دائر بين مراتب متفاوتة، فإن كان المتفرد به غير بعيد عن درجة الحافظ الضابط المقبول تفرده استحسنا حديثه، وإن كان بعيدًا من ذلك رددنا انفرد به، وكان من قبيل الشاذ المنكر -انتهى-.

وذكر القاضي البدر بن جماعة في مختصره بعد نقل كلام ابن الصلاح: هذا تفصيل حسن -انتهى- وفي "إمعان النظر شرح نخبة الفكر" لأكرم بن عبد الرحمن: استقراء موارد استعمالهم المنكر والشاذ يدل على أن المنكر والشاذ لا يلزم أن يكون حديثًا مردودَ الرواية -انتهى-.

إذا تمهد لك هذا فنقول: ليس الشذوذ فيما نحن فيه إلا لمجرد تفرد أبي الضحى مسلم بن صبيح بروايته، وهو ثقة في نفسه لا يكون روايته مخالفة لرواية من هو أوثق منه، فليس الشذوذ ههنا شذوذًا مردودًا منافيًا للصحة، بل هو مقبول، ومن ثم حسّنه الذهبي، وصحّحه الحاكم والبيهقي، كيف ولو كان فيه شذوذ مناف للصحة لكان بين حكم البيهقي بالصحة وبين الحكم بالشذوذ منافاة واضحة.

وبالجملة فلا ريب في كون سند هذا الأثر المذكور صحيحًا أو حسنًا، وإن كان شاذًا، فمن شكّ فيه فقد جهل ما نص عليه الأئمة، وخالف ما مشى عليه الأجلة، كيف لا، والشذوذ المنافي للصحة ليس مطلقة، بل صنفه منه، وهو الشذوذ الغير المقبول لا المقبول، كما قال السيوطي في "تدريب الراوي" تحت قول النواوي في تعريف

الصحيح: من غير شذوذ ولا علة.

قيل لم يفصح بمراده من الشذوذ ههنا، وقد ذكر فى نوع ثلاثة أقوال مخالفة الثقة لا أرجح منه، وتفرد الثقة مطلقًا، وتفرد الراوى مطلقًا ورد الأخيرين، والظاهر أنه أراد ههنا الأول -انتهى-.

وقال السخاوى فى "فتح المغيث بشرح ألفية الحديث" فى بحث الصحيح: إنهم فسّروا الشذوذ المشروط نفيه ههنا بمخالفة الراوى فى روايته من هو أرجح منه عند تفسير الجمع بين الروايتين -انتهى-.

فظهر من هذا ظهور الشمس فى وسط السماء أن من تكلم فى صحة الأثر الذى نحن فيه بشذوذه اشتبه عليه المردود بالمقبول، فكلامه مردود غير مقبول كائنًا من كان لمخالفته شهادة البرهان، فلينظر إلى ما قال ولا ينظر إلى من قال.

ومن هنا يتبين لك سخافة ما قاله بعضهم: من أن الأثر المذكور مروى عن ابن عباس فى تفسير الآية، وقد ذكروا أن التفاسير المنقولة عن ابن عباس ليست بمعتمدة.

وذلك لأن تفسير ابن عباس المروى من طريق أبى صالح والكلبى ونحوه من الطرق المجروحة البتة؛ لأن كل ما ينقل عنه فى التفسير، وبطريق صحيح غير صحيح، والأثر الذى نحن فيه قد عرفت أن طرقه سالمة من القدح والجرح، فلابد أن يكون مقبولا محتجّا به.

وكذا ظهر ضعف قول من قال: إن الأثر المذكور لم يرد فى الكتب الستة المتداولة، فلا يعتمد على صحته اعتمادًا قويّا البتة، وذلك لأن الكتب الستة ليست حاوية لجميع الأحاديث الصحيحة، ولا التصحيح موقوف على تصريح أصحابه الستة، ألا ترى إلى كلام ابن جماعة فى "مختصره": لم يستوعب البخارى ومسلم فى كتابيهما كل الصحيح، ثم قيل: لم يفتهما إلا قليل، وقيل: بل فاتهما كثير منه، وإنما لم يفتِ الأصول الخمسة منه إلا قليل، وهذا أصح، والمعنى بالأصول الخمسة كتاب البخارى ومسلم وأبى داود والترمذى والنسائى، ويعرف الزائد عليها بالنص على صحته من إمام معتمد فى السنن المعتمدة، لا بمجرد وجوده فيها، إلا إذا شرط مؤلفها الصحيح ككتاب ابن خزيمة وأبي بكر البرقاني انتهى. ومثله كثير، في كتب الأئمة شهير.

فتلخص من ذلك كله أن سند الأثر المذكور صحيح أو حسن ، ولا يضر فيه كون الحاكم من المتساهلين، واختلاط بعض رواته، وجرح بعض طرقه وشذوذه، وضعف بعض طرق تفاسير ابن عباس، وعدم كونه مرويا فى الكتب الستة.

وهذه الوجوه الستة هي التى اغترّ بها كثير من علماء عصرنا، وظنّوها براهين قاطعة لعدم قبول الأثر المتنازع فيه، وقد وضح لك أن فى كل واحد ما فيه لا يصلح واحد منهما أن يصغى إليها، فضلا أن يكون واحد منها دليلا قاطعًا وبرهانًا ساطعًا.

بقيت وجوه أخر أقاموها على عدم كونه محتجا به، وكل منها عند من عرف طريق الحديث ومهر فى كتب أصول الفقه والحديث ، متنازع فيه.

فمن ذلك قول بعضهم : إنه من أخبار الآحاد، ومثله غير مقبول فى باب الاعتقاد.

وأنت تعلم ما فيه، فإن أراد من عدم كون خبر الآحاد مقبولا فى باب الاعتقاد عدم إفادته للقطع واليقين، فهو صحيح، لكنه غير مضر ههنا باليقين؛ لأن من يحتج بهذا الأثر، ويجعل مثبتًا لوجود الأنبياء فى طبقات الأرضين، لا يحكم به بالقطع واليقين حتى يكون جاحده كافرًا، ومنكره مكابرًا، كيف وقد كفى فى الإيمان بالأنبياء الاعتقاد المجمل من غير حاجة إلى المفصل، هذا فى الطبقة العليا فما بالك بما دونها.

وإن أراد أنه لا عبرة له فى باب الاعتقاد مطلقًا، ولا يحتج به فيه، لا قطعًا ولا ظنًا، فهو غير صحيح عند أرباب الترجيح، كيف وقد تنازع العلماء فى نبوة ذى القرنين وخضر وتُبّع وآسية ومريم وغيرهم، وأقام كل من الطائفتين الدلائل الظنية والأخبار الآحادية على مدعاهم، بل وأكثر ما يعتقده أهل الإسلام فى أحوال الآخرة من تفاصيل الحشر والحساب والميزان والصراط وغيرها من الأمور المشهورة، لم تثبت إلا بأخبار الآحاد، فلو كانت أخبار الآحاد مطلقًا غير معتبرة لما صحّ اعتقاد الأمور المذكورة.

ومن ذلك قول بعضهم : إن الأثر المذكور معارض لما أخرج أبو يعلى عن جابر أن رسول الله ﷺ سئل عما تحت الأرض، قال : الماء، قيل : فما تحت الماء، قال : ظلمة، قى ما تحت الظلمة، قال : الهواء، قيل ما تحت الهواء قال : الثرى، قيل ما تحت الثرى، قال : انقطع علم المخلوقين عند علم الخالق، فإن هذا الحديث المرفوع يشهد بأن علم ما تحت

الثرى منقطع عن الناس، فكيف يعتبر بخبر ابن عباس.

ولا يخفى عليك بطلانه، فإن هذا الحديث المرفوع بعد صحة سنده والسلامة من علله لا يفيد إلا انقطاع علم الورى عن ما تحت الثرى، وهو عبارة عما تحت الأرضين، نص عليه أئمة المفسرين، قال محيي السنة البغوي في "معالم التنزيل"، قال ابن عباس: إن الأرضين على ظهر النون، والنون على بحر، والبحر على صخرة خضراء، وهي على قرن ثور، والثور على الثرى، وما تحت الثرى لا يعلمه إلا الله -انتهى-.

وفي "جواهر القرآن" لمحمد بن أبي بكر الرازي: الثرى التراب الندى الذي تحت التراب اليابس، ومنه قوله تعالى: ﴿وما تحت الثرى﴾، والمراد الذي تحت الأرض السابعة -انتهى-.

وفي "الدر المنثور" تحت قوله تعالى: ﴿ومن الأرض مثلهن﴾ أخرج ابن المنذر عن ابن جريج قال: بلغني أن عرض كل أرض مسيرة خمسمائة عام، وأخبرت أن الأرض السابعة فوق الثرى -انتهى-.

وفي "التحفة السنية في أجوبة الأسئلة المرضية" لأحمد بن عبد اللطيف البشيشي: أخرج ابن أبي حاتم عن كتب أن سئل ما تحت هذا الأرض، قال: الماء، وما تحت الماء، قال: الأرض، حتى عدهن سبع أرضين، قيل: وما تحت الأرض السابعة، قال صخرة: قيل: وما تحت الصخرة، قال: ملك، قيل: وما تحت الملك، قال: حوت معلق طرفاه بالعرش، قيل: وما تحت الحوت، قال: الهواء والظلمة، وانقطع العلم -انتهى-.

فهذه العبارات وأمثالها قد دلّت بأوضح الدلالات أن المنقطع عن المخلوق إنما هو علم ما تحت الأرض السابعة، بل ما تحت الأشياء المذكورة، لا علم ما بين الأرضين، وأثر ابن عباس إنما يخبر عن كيفية ما بينهما لا عن كيفية ما تحتها، فانتفت المعارضة باليقين.

ومن ذلك قول بعضهم: إنه مخالف لحديث مرفوع في "الصحيحين" وغيرهما: «من أخذ شبرًا من الأرض ظلمًا فإنه يطوقه يوم القيامة من سبع أرضين»، فإنه يدل على أن الطبقات التحتانية للأرض تابعة في الأحكام لهذه الطبقة، وليس لا أحكام على حدة، والأثر الذي نحن فيه يدل على أن لكل منها حكمًا وخلقًا على حدة، ولا شبهة في

أن هذا الأثر أدون رتبة من ذلك الحديث، فيرد الأثر، ويقبل الحديث.

وجوابه: أنه لا مخالفة بينهما بوجه من الوجوه؛ لأن الحديث المذكور إنما يدل على أن الله يجعل لمن يغصب الأرض يوم الجزاء، ولا دلالة له بوجه من الوجوه على أنه لا مخلوق فى طبقات الأرضين، أو أنها كلها متصلة، فأين المخالفة؟

ومن ذلك قول بعضهم: إنه مخالف لحديث مرفوع حديث عبد الله بن عمر، وهو مروى فى "المستدرك" وغيره قال: قال رسول الله ﷺ: «إن الأرضين بين كل أرض والتى تليها مسيرة خمسمائة عام»، والثانية سجن الريح، والثالثة فيها حجارة جهنم، والرابعة فيها كبيت جهنم، والذى نفسى بيده إن فيها أودية من كبريت لو أرسل فيها الجبال الرواسى لماعت، والخامسة فيها حيات جهنم، إن أفواهها كالأودية، والسادسة فيا عقارب جهنم، إن أدنى عقربة منها كالبغال، والسابعة فيها سقر، وفيها إبليس مصفّد بالحديد، فإذا أراد الله أن يطلقه لما يشاء أطلقه، فإن هذا الخبر يخبر أن فى طبقات الأرض حيات وعقارب ورياحًا وأمثالها، وأثر ابن عباس يخبر أن فيها خلقا مكلفين وأنبياء، وكم من فرق بين ذلك وذلك، وإذا تعارضا يؤخذ بالمرفوع، ويترك غير المرفوع.

ودفعه من وجهين: أما أولا: فبأن المعارضة بين الحديثين إنما يتحقق إذا تساويا من حيث السندين، وههنا ليس فليس، وذلك أن أثر ابن عباس صحيح، أو حسن سندًا لا توجد فيه -إن شاء الله- علة أبدًا، ومن حكم بضعفه مثل النور الحلبى فى إنسان الحيوان، والقسطلانى فى "إرشاد السارى" والزرقانى فى "شرح الموطأ" إنما وقع له غرر بوقوع الشذوذ، كما لا يخفى على من طالع عباراتهم، وغاص فى كلماتهم، وقد عرفت أن الشذوذ هنا مقبول لا مردود، فالحكم بالضعف بناء على لا يخلو عن الشذوذ، مع أن هؤلاء ليسوا من أصحاب التصحيح حتى يعتمد عليهم فى التضعيف أو التصحيح، ومن صححه أو حسّنه كالذهبى والحاكم والبيهقى وأمثالهم من أرباب الترجيح فعمل يقول عاقل بتقديم قول تلك الجماعة على هذه الجماعة، كلا والله بل ننزلهم منازلهم، ونوفيهم حظهم، بخلاف حديث ابن عمرو، فإن فى روايته أبو السمح وراج، وهو مختلف فيه عند أصحاب الاحتجاج، كما فى "تهذيب التهذيب" للحافظ ابن حجر.

قال عبد الله بن أحمد عن أبيه: حديثه منكر، وقال الدارمى عن ابن معين: ثقة،

وقال النسائى : ليس بالقوى ، وقال أبو حاتم فى حديثه ضعف ، وقال الدارقطنى : متروك -انتهى ملخّصًا- .

ومن ههنا اختلفوا فى حكمه ، فحكم الحاكم عليه بالصحة ، وقال السيوطى فى تخريج أحاديث "شرح المواقف" : سنده حسن ، وحكم على الذهبى بالنكارة ، كما قال السيوطى فى "الدر المنثور" ، أخرجه ابن أبى حاتم فى تفسيره للحاكم وصحح ، وتعقّبه الذهبى ، فقال : منكر ، ولا يغرنّك أن الأثر المذكور موقوف ، وحديث ابن عمرو مرفوع ، وفى مثله يقدم المرفوع ؛ لما ستعرف أن قول ابن عباس أيضًا فى حكم المرفوع .

وأما ثانيًا : فلأنا لو سلمنا أن حديث ابن عمرو مثل أثر ابن عباس فى القوة ، أو أقوى منه ، لكن لا معارضة فيما بين معناه ومعناه ، إذ ليس فى حديث ابن عمرو نفى وجود المكلفين فى طبقات الأرضين حتى يصير معارضًا لما يثبت ، بل هو ساكت عنه ، فمن الجائز أن تكون الطبقات التحتانية مسكنًا للحيوانات أيضًا ، وللمكلفين والأنبياء أيضًا ، وعليه تدل رواية ابن جرير المختصرة ، كما مرّ غير مرة .

ومن ذلك قول بعضهم : إن أثر ابن عباس مجمل ؛ لأنه لم يبين كيفية تشبيه آدم بآدم ، ونوح بنوح إلى غير ذلك ، وما شأنه ذلك لا يقبل .

ولا يذهب عليك سخافته ، فإن الإجمال عبارة عن خفاء المعنى بحيث لا يطلع على المقصود إلا من جانب المتكلم ، كما هو منصوص فى مختصرات العلم ، ووجود هذا المعنى فيما نحن فيه ممنوع ، فإن المعنى ههنا فى غاية الوضوح ، كما ستعرفه ، ولو كان مجرد عدم بيان الشارع موجبا للإجمال ، لوقعت أكثر النصوص القرآنية والحديثية فى حيّز الإعضال .

ومن ذلك قول بعضهم : إن الأثر المذكور قد ورد فيه نبى كنبيكم ، وكلمة نبيكم فى حق نبينا ﷺ كلمة كفر ، لإفادته أنه ليس نبيّا للمتكلم ، فكيف يتكلم به الصحابى الجليل ، بل لا يتفوّه بمثله إلا المخالف الذليل .

وأنت ترى وهنه وبطلانه ، لقد قف شعرى وتحيّر صدرى من نقله للرد عليه ، ولو لا خوف إضاعة الجهلة لكان السكوت عنه أهون من الرد عليه ، أما علم المسكين الجاهل المبين أن هذ كلمة قد وردت فى كثير من كتب الحديث ، ولم يرَ به بأسًا الصحابة فمن

دونهم من علماء القديم والحديث، ففي صحيح مسلم عن ابن مسعود قال: من سرّه أن يلقى الله غدا مسلمًا فليحافظ على هؤلاء الصلوات الخمس، حيث ينادى بهن، فإن الله شرع لنبيكم سنن الهدى، وأنهن من سنن الهدى، ولو أنكم صليتم فى موتكم كما يصلى هذا الرجل المتخلف فى بيته تركتم سنة نبيكم لضللتم.

وفيه أيضًا عن عمر قال: أما إن نبيكم ﷺ قال: «إن الله يرفع بهذا الكتاب أقوامًا ويضع آخرين»، وفيه أيضًا عن أبى حسان، قال: قيل لابن عباس: إن هذا الأمر قد تفشع به الناس إن من طاف البيت فقد حل الطواف عمرة، فقال سنة نبيكم وإن زعمتم.

وفى "حلية الأولياء" عن معاذ قال: لا تقل إن لى مصلى فى بيتى فأصلى فيه، فإنكم إن فعلتم ذلك تركتم سنة نبيكم، ولو تركتم سنة نبيكم لضللتم، ومثله كثير فى كتب الأخبار شهير، فإلى الله المشتكى من أجزاء الجهلة يتكلمون بما تكاد السموات تتفطر منه، وتنشق الأرض وتخر الجبال هدآ، ويحسبون الهم من الكملة، فعليهم وبالهم ووبال من هلك بهم.

ومن ذلك قول بعضهم: إن الأثر المذكور مخالف لما ذكره بعض الكملة إن طبقات الأرض متصلة غير متفاضلة، فكيف يتصور فيها وجود الأنبياء، وأنت ترى أن هذا القول مثل سابقه فى بطلانه، أما علم المجهول الغفول إن انفصال الطبقات وكون ما بين الواحدة والأخرى، كما بين سماء وسماء، هو المذهب الذى اختاره جمهور أئمة الإسلام، وحكم عليه بالصحة الأعلام، وهو الذى شهدت له الأخبار النبوية على صاحبها أفضل صلوات وتحية، وأما قول من قال بالاتصال فمردود عليه، لا يلتفت إليه، وغاية العذر من قبله أنه لم تبلغه الأخبار فيه، وإلا لما خالفها فيه.

فإن قلت: إذا كانت طبقات الأرض متفاصلة فما طريق وصول الضوء إلى أرباب الطبقات التحتانية؟ قلت: فيه قولان: أحدهما: أنهم يشاهدون السماء من كل جانب أرضهم، ويستمدون الضياء منها، وهذا قول من جعل الأرض مبسوطة، وثانيهما: أن الله خلق لهم ضياء يشاهدونه، وهذا قول من جعلها كرية، قاله سليمان الجمل فى حواشى الجلالين وغيره، وفى حواشى تفسير البيضاوى للشهاب الخفاجى قوله: ومن الأرض مثلهن فى العدد إشارة إلى أن الأرض كالسماء سبع طبقات متفاصلة، وهو

المعروف فى الأحاديث الصحيحة، وقيل: هى الأقاليم السبعة، وليست هذه المسألة من ضروريات الدين حتى يكفر من أنكر فيها، أو تردد فيها، والذى نعتقده أنها طبقات سبع، ولها سكان من خلقه، يعلمهم الله -انتهى- وقد مرّ منا ما يفيدنا فى هذا المقام من عبارات الأعلام، فلينظر.

ومن ذلك قول بعضهم: إن الأثر المذكور ليس مرفوعًا إلى النبى ﷺ، وقول الصحابى ليس بحجة فى أمثال هذه الأمور بالجزم، وفيه سفسطة واضحة، ومغلطة ظاهرة، فإن قول الصحابى فيما لا يعقل فى حكم المرفوع، وهو حجة عند أرباب الفن كالمرفوع، كما قال الحافظ ابن حجر فى "شرح نخبة الفكر": مثال المرفوع من القول حكمًا ما يقوله الصحابى: مما لا مجال للاجتهاد فيه دلالة تعلق ببيان لغة، أو شرح غريب، كالإخبار عن الأمور الماضية من بدء الخلق، وأخبار الأنبياء أو الآتية، كالملاحم وأهوال يوم القيامة، وإنما كان حكم المرفوع لأن أخباره بذلك يقتضى مخبرًا له، ولا مجال للاجتهاد فيه، ولا موقف للصحابة إلا النبى ﷺ -انتهى-.

وقال أيضًا فى "كتاب النكت": على بن الصلاح ما قاله الصحابى: مما لا مجال للاجتهاد فيه، فحكمه الرفع، كالإجزاء عن الأمور الماضية من بدأ الخلق وقصص الأنبياء، وعن الأمور الآتية، كالملاحم والفتن، وصفة الجنة والنار، والإخبار عن عمل يحصل به ثواب مخصوص، أو عقاب مخصوص -انتهى-.

وبمثله صرّح الزين العراقى فى "شرح جامع الترمذى" وأبو بكر بن العربى فى "شرحه"، والفخر الرازى فى "المحصول"، وابن عبد البر فى شرحى "الموطأ" وغيرهم فى تصانيفهم، وبسط الكلام فيه السيوطى فى "طلوع الثريّا بإظهار ما كان خفيّا"، فبناء على هذا الأثر الذى نحن فيه لكون متعلقًا بأخبار الأنبياء وبدء الخلق وأمثال ذلك مما لا مجال للاجتهاد فيه يعدّه مرفوعًا لا موقوفًا، فيكون حجة بلا شبهة.

ومن ههنا ظهر بطلان قول من قال: إن تفسير الصحابى المتعلق بشأن النزول مقبول، وهو فى حكم المرفوع بلا شبهة، وغير ليس كذلك عند أرباب النقول، وذلك لكونه مخالفا لما نص عليه الأثبات، وصرّح به الثقات.

وكذا ظهر بطان قول من قال: إن المتنازع فيه أثر وليس بحديث، وذلك لأنه إن

أراد من قوله : ليس بحديث أنه ليس بمرفوع ، فقد عرفت بطلانه ، وأنه فى حكم المرفوع ، وإن أراد أنه لا يسمى حديثًا فى عرف أهل الفن فمع كونه لا طائل تحته مخالف لما فى كتب الفن ، قال السيوطى فى "تدريب الراوى" : قال الطيبى : الحديث أعم من أن يكون قول الرسول عليه الصلاة والسلام والصحابى أو التابعى ، وفعلهم وتقريرهم -انتهى- .

فإن قلت : هذا الذى ذكرتموه من أن قول الصحابى فيما لا يعقل فى حكم المرفوع ليس مطلقًا ، بل فى قول الصحابى الذى لا يأخذ عن أخبار بنى إسرائيل وكتبهم ، وأما قول من كانت عادته تلك ، فليس كذلك ، كما صرّح به الزين العراقى ، وابن حجر العسقلانى .

قلت : هذا وإن اشتهر بين كتب المتأخرين لكنه ليس بمرضى عند المحققين قطعًا ، أنظر إلى كلام الشمس السخاوى فى "فتح المغيث بشرح ألفية الحديث" ، قال ابن العربى فى "القبس" : إذا قال الصحابى قولا لا يقتضيه القياس ، فإنه محمول على المسند إلى النبى ﷺ ، ومذهب مالك وأبى حنيفة أنه كالمسند -انتهى- وهو الظاهر من احتجاج الشافعى فى الجديد بقول عائشة : فرضت الصلاة ركعتين ركعتين حيث أعطاه حكم المرفوع لكونه مما لا مجال للرأى فيه .

ومن الأدلة للأظهر أن أبا هريرة حدث كعب الأحبار بحديث : فقدت أمة من بنى إسرائيل لا يدرى ما فعلت ، فقال له كعب : وأنت سمعت هذا من رسول الله ﷺ ، قال : نعم ، وتكرر ذلك مرارًا ، فقال له أبو هريرة : أفأقرأ التوراة ، أخرجه البخارى فى بدء الخلق من "صحيحه" .

قال شيخنا ابن حجر : فيه أن أبا هريرة لم يكن يأخذ عن أهل الكتاب ، وأن الصحابى الذى يكون كذلك إذا أخبر بما لا مجال للرأى فيه ، يكون للحديث حكم الرفع -انتهى- وهذا يقتضى تقييد الحكم بالرفع بصدوره عن لم يأخذ عن أهل الكتاب ، وقد صرح شيخنا بذلك فى مسألة تفسير الصحابى ، وسبقه شيخه بهذا التقييد .

قلت : فى ذلك نظر ، فإنه يبعد أن الصحابى المتصف بالأخذ عن أهل الكتاب يسوغ حكاية شىء من الأحكام الشرعية التى لا مجال للرأى فيها مستندًا لذلك من غير عزو مع علمه بما وقع فيه من التبديل والتحريف ، بحيث سمى عبد الله بن عمرو بن

العاص صحيفته بالنبوية الصادقة احترازًا عن الصحيفة اليرموكية، وكونه فى مقام تلبيس الشريعة المحمدية فحاشاهم من ذلك -انتهى-.

وقال شيخ الإسلام زكريا الأنصارى فى "فتح الباقى شرح ألفية العراقى": ما أتى عن صحابى موقوفا عليه حيث لا يقال من قبل الرأى: بأن لا يكون للاجتهاد فيه مدخل حكمه الرفع، وإن احتمل أخذ الصحابى عن أهل الكتاب تحسينا للظن به -انتهى-.

ولو سلّمنا أن قول الصحابى مطلقًا ليس فى حكم المرفوع، بل قول من لا يأخذ عن أهل الكتاب فقط، وأما من يأخذ عنهم فليس كلامه، وإن كان مما لا يعقل فى حكم المرفوع، فلا يضرنا أيضًا؛ لأن ابن عباس الذى هو القائل بالأثر المتنازع فيه كان ممن ينكر على من يأخذ من أهل الكتاب، وكان يجتنب بنفسه عن أخبار أهل الكتاب؛ لما فى صحيح البخارى بسنده عن عكرمة عنه أنه قال: كيف تسألون أهل الكتاب من كتبهم وعندكم كتاب الله أقرب الكتب عهدا بالله، تقرأون محضًا لم يشب.

وأخرج بسنده عن عبيد الله بن عبد الله أن عبد الله بن عباس قال: يا معشر المسلمين كيف تسألون أهل الكتاب عن شيء وكتابكم الذى أنزل الله على حبيبكم أحدث أخبار بالله محضًا لم يشب، وقد حدثكم الله أن أهل الكتاب قد بدّلوا من كتب الله وغيّروا، فكتبوا بأيديهم الكتب قالوا: هو من عند الله ليشتروا به ثمنًا قليلا، أو لا ينهاكم ما جاءكم من العلم عن مسألتهم، ولا والله ما رأينا رجلا منهم يسألكم عن الذى أنزل عليكم.

وفى "فتح المغيث" للسخاوى: قد منع عمر كعبا عن التحديث بما فى الكتب المتقدمة قائلا: لتتركنه أو لألحقنّك بأرض القردة، وأصرح منه قول ابن عباس له، ولو وافق كتابنا، وقال: إنه لا حاجة بنا إلى غير ذلك، وكذا نهى عن مثله ابن مسعود وغيره من الصحابة -انتهى-.

وأخرج الحافظ ابن حجر فى "نتائج الأفكار بتخريج أحاديث الأذكار" بسنده عن ابن عباس قال: كانت تلبية موسى لبيك لبيك عبدك وابن عبدك، وتلبية عيسى لبيك لبيك عبدك وابن أمتك، ثم قال: هذا موقوف حسن الإسناد، أخرجه البزار فى "مسنده"، وكأن عنده فى حكم المرفوع؛ لأنه لا يقال بالرأى ابن عباس كان ينكر على من يأخذ من أهل الكتاب، كما أخرجه البخارى عنه -انتهى-.

فظهر أنه لا شبهة فى كون الأثر المتنازع فيه حجة فى حكم المرفوع، ونزاع من نازع فيه مرفوع ومطروح، وبه وضح بطلان استناد من استند فى هذا المقام بقول ابن كثير فى البداية فى حق هذا الأثر أنه محمول إن صحّ نقله على أن عباس أخذه من الإسرائيليات، وذلك وأمثاله إذا لم يخبر به معصوم، وصحّ سنده إليه، فهو مردود على قائله -انتهى-.

ونقله عنه السخاوى فى "المقاصد الحسنة"، والقسطلانى فى "إرشاد السارى" وغيرهما فى غيرهما، وذلك لأن احتمال كون الأثر الذى نحن فيه مأخوذ من الإسرائيليات لم يبدِه أحد فى ما نعلم أولا، إلا ابن كثير وتبع من تبعه وهو مجرد احتمال من عند نفسه من دون استناد إلى ما يحققه، ويرده النصوص الواضحة والبراهين الساطعة، فهل عاقل برد نص البخارى، وقبول احتمال ابن كثير، ومما يرده أيضًا قول السيوطى فى "الإتقان فى علوم القرآن": نقل الصحابة من أهل الكتاب أقل من نقل التابعين، ومع جزم الصحابى بما يقوله، كيف يقال: إنه أخذه من أهل الكتاب، وقد نهوا عن تصديقهم -انتهى-.

ومن ذلك قول بعضهم: الأثر المذكور وإن صح سنده لكن لا يلزم من صحة الإسناد صحة متنه، فقد يصح الإسناد، ويكون فى المتن شذوذ أو علة تقدح فى الصحة والاعتماد، كما ذكره القسطلانى فى "إرشاد السارى" وغيره فى غيره.

وجوابه: أن ابن الصلاح قال فى مقدمته بعد أن ذكر نحو ما ذكره، غير أن المصنف المعتمد منهم إذا اقتصر على قوله: إنه صحيح الإسناد، ولم يذكر له علة، ولم يقدح فيه، فالظاهر من الحكم بأنه صحيح فى نفس؛ لأن عدم العلة والقادح هو الأصل -انتهى-.

وقال العراقى فى "شرح الألفية" بعد نقله: قلت: وكذلك إن اقتصر على قوله: حسن الإسناد، ولم يعقبه بضعف فهو أيضًا محكوم له بالحسن -انتهى-.

ومن المعلوم أن الأثر الذى نحن فيه اقتصر الحاكم فى حقه على قوله صحيح الإسناد، ولم يبين له علة قادحة، واقتصر عمدة النقاد الذهبى على قوله: حسن الإسناد، ولم يذكر علة جارحة، والبيهقى وإن ذكر فيه له علة، لكنه مما ليس يقدح فى الحسن والصحة، كما عرفته، فإذًا الظاهر هو الحكم بصحة المتن والسند كليهما من دون وقفة.

هذه كلماتهم فى عدم قبول الأثر المذكور، وقد علمت أن شيئًا منها لا يصلح لأن يقبل، وليس واحد منها بقول منصور، وهناك كلمات أخر تسميتها بالخرافات أحرى، وهى من هذه المذكورات أخزى لا نضيّع الوقت بذكرها، والرد عليها.

الباب الثانى
فى تحقيق المعنى حسبما يدل عليه المبنى

اعلم أنه لا شبهة فى أن الأرض سبع طبقات كسبع سماوات، وأن بين كل منهما والأخرى مسيرة خمسمائة عام، كما بين سماء وسماء، ثبت ذلك بالأحاديث الصحيحة المروية فى الكتب المعتمدة، وهو ظاهر قوله تعالى: ﴿الله الذى خلق سبع سموات ومن الأرض مثلهن﴾ وهو مذهب عامة الفقهاء والمحدثين، ومن خالف فى ذلك، أو ناقص فى ما هنالك، فهو من المعذورين؛ لأنه لم يبلغه الأخبار الصحيحة، أو بلغته، ولكنه ظنها غير صحيحة، وبالجملة فقوله فى هذا الباب غير مقبول بالمعقول والمنقول.

وكذا لا شبهة فى أن فى كل أرض من الأرضين خلقًا وعالمًا، صرح به جمع من المحققين إلا أن منهم من أحال تفصيله إلى علم الله تعالى، كالشهاب الخفاجى فى حواشى "تفسير البيضاوى" والسيد الجرجانى فى "شرح المواقف"، وابن أبى جمرة فى "شرح مختصر صحيح البخارى".

ومنهم من حكم على أن الطبقات التحتانية مساكن للجن حسبما ورد به بعض الأخبار، كالشبلى والزرقانى والحلبى والقسطلانى، ومنهم من ذكر لكل طبقة صنفًا جديدًا، كما فى "بدائع الدهور" وغيره.

قال وهب بن منبه: لما خلق الله الأرض كانت طبقة واحدة ففتقها، فصيرها سبعًا، كما فعل فى السموات، وجعل بين الطبقة والطبقة مسيرة خمسمائة عام، فكان اسم الطبقة العليا أديمًا، والثانية بسيطًا، والثالثة ثقيلا، والرابعة بطيحًا، والخامسة جنبًا، والسادسة ماسكة، والسابعة الثرى، وسكان الأرض الثانية أمم يقال لهم: الطمس،

وطعامهم من لحومهم، وشرابهم من دمهم، والثالثة سكانها أمم وجوههم كوجوه بنى آدم، وأفواههم كأفواه الكلاب، وأيديهم كأيدى بنى آدم، وأرجلهم كأرجل البقر، وعلى أبدانهم شعر كصوف الغنم، وهو لهم ثياب.

والرابعة سكانها أمم يقال لهم: الحلهام، ليس لهم أعين ولا أقدام، بل لهم أجنحة، والخامسة بها أمم كأمثال البغال، ولهم أذناب كل ذنب نحو ثلاث مائة ذراع، والسادسة بها أمم يقال لهم: الحثوم، وهم سود الأبدان، ولهم مخاليب كمخاليب السباع، والسابعة فيها مسكن إبليس وجنوده -انتهى ملخّصًا-.

والحق الحقيق فى هذا الباب القريب إلى الصواب أن يقال: لا شبهة فى وجود المخلوقات فى جميع الطبقات بشهادة الروايات، وأما تعينها وأنها من أى صنف، وعلى أى شكل، وعلى أى صورة، فيفوّض ذلك إلى علم الله تعالى، وقد دلّ أثر ابن عباس على أن فيها، أوآدم كآدمنا، وأنبياء كنبينا.

واختلف العلماء فى تفسيره على ثلاثة مسالك:

الأول: أنه محمول على عالم المثال الذى هو برزخ بين عالمى الغيب والشهادة، وهذا هو طريق الصوفية الصافية وأصحاب الكمال، قال حسين الديار بكرى فى كتاب الخميس فى أحوال أنفس نفيس فى "الفتوحات المكية": إن الله لما خلق آدم الذى هو أول جسم إنسانى، وجعله أصلا لوجود الأجسام الإنسانية فضلت من خمير طينته فضلة، خلق منها النخلة، فهى أخت لآدم، وهى الناعمة، وسماها الشرع الناعمة، وشبهها بالإنسان، ولها أسرار عجيبة دون سائر النبات، وفضل من الطينة بعد خلق النخلة قدر السمسمة فى الخفاء، فمد الله من تلك الفضلة أرضا واسعة الفضاء، وخلق الله من جملة عوالمها عالـمًا على صورنا، إذا أبصرهم العارف يشاهد نفسه فيهم، وأشار إلى مثل ذلك عبد الله بن عباس فى ما روى عنه فى حديث «هذه الكعبة بيت واحد من أربعة عشر بيتًا وإن فى كل أرض من السبع الأرضين خلقًا مثلنا حتى إن فيهم ابن عباس مثلي»، وصدقت هذه الرواية عند أهل الكشف -انتهى-.

ومثله فى مواضع من "الفتوحات المكية"، وفى "مصباح الظلام فى ذكر مزال الحكماء الأعلام": اعلم أن الأحاديث الدالة على المثال كثيرة جدّا، منها ما روى عن ابن

عباس في حديث «الكعبة أنها بيت واحدة من أربعة عشر بيتًا وإن في كل أرض من الأرضين السبع خلقًا مثلنا حتى أن ابن عباس مثلى» -انتهى- .

المسلك الثاني : مسلك التأويل ، وهو أنه محمول على أن في كل طبقة من الطبقات الأرضية هاديا مسمى باسم نبي هذه الطبقة ، ففيها آدم ونوح وإبراهيم ومحمد ، وهم ليسوا بأنبياء فى الحقيقة ، بل هم آخذوا الأحكام عن أنبياء هذه الطبقة ، وبلغوها إلى قومهم فى طبقاتهم ، كما قال النور الحلبى فى "إنسان العيون" ، قال السيوطى : ويمكن أن يأول على أن المراد منهم النذر الذين كانوا يبلغون الجن عن أنبياء البشر ، ولا يبعد أن يسمى كل منهم باسم النبى الذى يبلغ عنه هذا كلامه ، أى وحينئذٍ كان لنبينا ﷺ رسول من الجن اسمه كاسمه ، ولعل المراد اسمه المشهور ، وهو محمد ، فليتأمل -انتهى- وبمثله ذكر القسطلانى والزرقانى وأمثالهما .

ولا يخفى على الأريب اللبيب ما فى هذا ، أما أولا فلأن التأويل إنما يصار إليه إذا أدى حمل الكلام على ظاهره إلى مفسدة ، وإن لم يكن كذلك فالتأويل مردود على المؤول ، وههنا حمل الكلام على ظاهره لا يؤدى إلى مفسدة ، فلا يقبل تأويل المؤول .

وأما ثانيًا : فلأن مفاد هذا التأويل أن التشبيه الوارد فى الأثر آدم كآدم ونوح كنوح ، وفى التسمية ، ومن المعلوم أن مثل هذا الخبر خال عن الفائدة المعتدة .

وأما ثالثًا : فلأن كلمة نبى كنبيكم تنادى بأعلى النداء على أن فى كل طبقة أنبياء مشبها بسيد الأنبياء ، وعلى هذا المسلك يبطل كونه نبيًا ، فلا يقبل هذا التأويل قطعًا ، والقول بأن إطلاق النبى ههنا على سبيل التجوز والمسامحة قول يأبى عنه الأدلة العقلية والنقلية .

المسلك الثالث : مسلك التحقيق ، وهو أن فى كل طبقة من تلك الطبقات بعثت الأنبياء على المخلوقات ، وهم كانوا أنبياء من جانب لحق إلى جانب الخلق على الحقيقة ؛ لا أنهم كانوا نذراً و هداة من جانب أنبياء هذه الطبقة ، فمنهم من شبه بآدم ، ومنهم شبه بنوح ، ومنم من شبه بسيد العالم ، وهذا هو الذى اختاره الشبلى ومن تبعه ، ولا يخفى على من له مسكة فى العلوم النقلية أن مسلك التأويل من هذه المسالك الثلاثة غير مقبول بالمعقول والمنقول ، وأن لهج به جمع من المتأخرين ، واستحسنه طائفة من المحدثين لما

عرفت ما فيه من الوجوه الثلاثة، وأما المسلك الأول، فهو أصفى المسالك الثلاثة، لكنه مما لا تقبله العقول المتوسطة، فإذا الأولى هو اختيار المسلك الثالث، فإنه أحسن وأبهى.

ويؤيده ظاهر كلام الجلال المحلى حيث قال فى تفسير سورة الطلاق: ﴿ومن الأرض مثلهن﴾ فى العدد ﴿ويتنزل الأمر﴾ الوحى بينهن بين السماوات والأرض، ينزل به جبريل من السماء السابعة -انتهى-.

وكذا قال البغوى فى "معالم التنزيل": ﴿الله الذى خلق سبع سماوات ومن الأض مثلهن﴾ فى العدد ينزل الأمر بينهن بالوحى من السماء السابعة إلى الأرض السفلى -انتهى-.

فهذا التفسير يدل على أن الوحى ينزل به جبريل فى الطبقات التحتانية أيضًا، والظاهر من الوحى هو وحى الأحكام لا سيما إذا أسند إلى جبريل، وإن استعمل فى غيره أيضًا.

فإن قلت: إذا اختير وجود الأنبياء فى الطبقات التحتانية فما وجه تشبيه واحد منهم بسيد الأنبياء.

قلت: شبه أولهم بآدم فى الأولية وآخرهم بخاتم الأنبياء فى الخاتمية.

فإن قال قائل: فيلزم حينئذٍ وجود أمثال نبينا ﷺ، وقد تقرر فى كتب أهل السنة أن مثله فى صفاته المختصة به ممتنع بالغير بالجزم.

قلنا له: كلا، لا يلزم ذلك، وإنما يلزم إن كان التشبيه فى جميع الأوصاف الكمالية، أو جميع الصفات المختصة، ومثله ليس بلازم فى التشبيه، فإنه يكفى فى الشركة ولو فى بعض الأوصاف على ما ثبت فى فن التشبيه، فالتشبيه ههنا إنما هو فى مجرد الختم والآخرية، لا فى غيره من الصفات الكمالية.

فإن قيل: فحينئذٍ يلزم أن لا يكون نبينا ﷺ خاتم الأنبياء على الاستغراق على ما هو مفاد قوله تعالى: ﴿خاتم النبيين﴾ فإن اللام الداخلة عليه تفيد الاستغراق، وذلك لأن الخاتم عبارة عن نبى يكون متأخرا عن كل الأنبياء، ويكون به تكميل قصر النبوة وارتفاع البناء، فإذا تعددت الخواتم فأين الختم؟

قلنا: ظاهر أثر ابن عباس دلّ على أن الله بعث فى كل طبقة أنبياء على سكانها،

ومدّ سلسلة النبوة فى كل منها، كما فى الطبقة العلياء، ومن المعلوم أن كل سلسلة لا بد لها من أول وآخر، فلابد أن يكون فى كل طبقة نبى هو أول أنبياء تلك الطبقة، ونبى هو آخر أنبياء تلك الطبقة، والباقون بينه وبينه، كما أن فى الطبقة العليا أولهم آدم، وآخرهم محمد ﷺ، والباقون بينه وبينه، فشبه أول كل طبقة بأول هذه الطبقة، وآخر كل طبقة بآخر هذه الطبقة، وهذا التشبيه فى مجرد الأولية والآخرية لا فى غير ذلك، فمن هذه الجهة صارت الخواتم متعددة، لكن ختم نبينا ﷺ حقيقى بالنسبة إلى جميع أنبياء جميع الطبقات، بمعنى أنه لم يعط بعده النبوة لأحد فى طبقة، وخاتم كل طبقة ختمه مقصور على طبقة، فتعدد الخواتم لا يضر فى ختم نبينا على سبيل الاستغراق.

فإن قلت: قد ثبت أن نبينا ﷺ خاتم الأنبياء حقيقة، وأن دعوته عامة شاملة لجميع المكلفين، غير مقيدة بزمان، أو مكان، أو طائفة من المكلفين، وعلى هذا فلا يمكن تعدد الخواتم، فإنه لا يخلو إما أن يكون وجود بقية الخواتم فى عصره ﷺ أو بعده، أو قبله، لا سبيل لى الأول؛ لأنه حينئذٍ لا يخلو إما أن يكون بقية الخواتم تابعة لشريعة نبينا أو غير تابعة، فإن لم يكن تابعة يلزم أن لا يكون شريعة نبينا عامة، وإن كانت تابعة دخلت فى زمرة الأمة، ولم يبقَ لهم النبوة، ولا سبيل إلى الثانى؛ لاستلزامه أن لا يكون مبينا ﷺ خاتم الأنبياء، ولا سبيل إلى الثالث؛ لأنهم حينئذٍ صاروا داخلين فى أفراد النبيين، لا فى أفراد الخاتمين.

قلت: لا شبهة فى بطلان الاحتمال الثانى، وهو أن يكون وجود الخواتم فى تلك الطبقات بعده؛ لما ورد أنه لا نبى بعده، وثبت فى مقره أنه خاتم الأنبياء على الإطلاق، والاستغراق، وأما الاحتمال الأول والثالث فلا دليل يدل على بطلانهما، وذلك لأنه يمكن أن لا يكون عصر آخر أنبياء كل طبقة متحدا مع عصر خاتمنا ﷺ، وأن يكون قبله، فإن كان قبله فلا ضرر فى كون نبينا ﷺ خاتمًا لكل لهم ولغيرهم، وختمهم كان مقصوراً على طبقتهم، وإن كان متّحدًا فلا مضائقة أيضًا فى عموم دعوة نبينا ﷺ؛ لأنهم حينئذٍ يكونون أنبياء بالنسبة إلى قومهم، خاتمين بالنسبة إلى أنبياء طبقتهم، ومع ذلك يكونون متبعين بشريعة نبينا العامة، فكونهم أنبياء وخاتمين لا يضر فى عموم دعوة سيد العالمين.

ألا ترى إلى ما نقله السيوطى وغيره عن السبكى أنه قال: ما من نبى إلا أخذ الله

عليه الميثاق أنه إن بعث محمد فى زمان ليؤمن به، ولينصرنه، ويوصى أمّته بذلك، وفى ذلك من النبوة والتعظيم ما لا يخفى، وفيه مع ذلك أنه على تقدير كونهم فى زمانه يكون مرسلا إليهم، ويكون نبوته ورسالته عامة للجميع الخلق من زمن آدم إلى يوم القيامة، ويكون الأنبياء وأممهم كلهم من أمته، ويكون قوله : بُعثتُ إلى الناس كافة، لا يحصى به الناس من زمانه إلى يوم القيامة، بل يتناول، فالنبى ﷺ نبى الأنبياء، ولو اتفق بعثته فى زمن آدم ونوح وإبراهيم وموسى وعيسى وجب عليهم وعلى أممهم الإيمان به ونصرته، وبذلك أخذ الله عليهم الميثاق، وإنما أمره يتوقف على اجتماعهم معه، فلو وجد فى عصرهم لزمهم اتباعه، ولهذا يأتى عيسى فى آخر الزمان على شريعته، وهو نبى كريم على حاله، لا ينقص منه شيء، وكذلك لو بعث النبى ﷺ فى زمانه، أو فى زمان موسى وإبراهيم ونوح كانوا متحرين على نبوتهم ورسالاتهم إلى أممهم، والنبى ﷺ نبى عليهم ورسول إلى جميعهم، فنبوته ورسالته أشمل وأعظم -انتهى- .

وإن شئت زيادة التوضيح لما ذكرنا بحيث ينقطع به عرق الشبهات، وتندفع به جملة الخدشات، فاستمع إن الله تعالى لمّا جعل سلسلة النبوة فى كل طبقة لهداية سكانها، لا بد أن يكون لها أولا وآخرًا؛ لأن لا تناهى السلسلة باطل بالأدلة العقلية والنقلية، ففى الطبقة العليا جعل أولها سيدنا آدم، وآخرها سيدنا محمد ﷺ، وجعل خاتم الرسل والأنبياء، وجعل دعوته عامة شاملة، وفى الطبقات التحتانية جعل لها أيضًا أولا وآخرا، فأول أنبياء كل طبقة مشبه بآدم، وهو المراد بقول ابن عباس : آدم كآدمكم، وآخر أنبياء كل طبقة بحيث لا يوجد بعده نبى فى تلك الطبقة مشبه بخاتم الأنبياء ﷺ، وهو المراد بقوله : نبى كنبيكم، يعنى كما أن فى هذه الطبقة جعل الله نبيكم خاتمًا، كذلك فى كل طبقة نبى هو خاتم أنبيائها، فهو فى الختم مثل نبيكم، فهذا التشبيه فى مجرد الختم، لا فى الختم الحقيقى، فإن تعدد الخاتم الحقيقى مما لا يمكن، فختم النبى ﷺ حقيقى، وختم كل خاتم سواه إضافى، وبقية الخواتم إن مضت قبل خاتم الأنبياء فلا مناقشة أصلا، وإن اتحد عصرهم بعصره لزمهم اتباع لعموم رسالته، وشمول دعوته، ولا يمكن كونهم بعد خاتم الأنبياء.

فظهر أن أثر ابن عباس مما لا غبار عليه، لا سندًا ولا متنًا، ولا مبنًى ولا معنًى،

والله ولى التوفيق، ومنه الهداية إلى سواء الطريق، هذا آخر الكلام فى هذا المقام، وكان الاختتام يوم الثلاثاء التاسع والعشرين من ذى القعدة من شهور السنة الثانية والتسعين بعد الألف والمائتين من الهجرة بمكة المعظمة، زادها الله شرفا وعزة، والحمد لله رب العالمين، والصلاة على رسوله محمد وآله وصحبه أجمعين.

صورة ما نمقه
مولانا الشيخ عبد الغنى المجددى الدهلوى المرحوم
نزيل المدينة فى آخر هذه الرسالة محقّقًا ومصدّقًا

الحمدلله أولا وآخرًا، والصلاة والسلام على رسوله دائمًا وسرمدًا ،

ظهور الصورة المثالية فى المقامات الشتى أمر ثابت عقلا ونقلا لا يأباه الشرع والعقل ، وهو قطعى وانطبق معهما كشف إمامى الطريقة والشريعة الوجودية والشهودية الشيخ محيى الدين العربى الأندلسى الطائى والمجدد للألف الثانى أحمد بن عبد الأحد السرهندى ، كما هو فى الفتوحات والمكتوبات ، وما كتبه الفاضل القوى مولانا الشيخ عبد الحيى أحرى للقبول .

كتبه

عبد الغنى أبى سعيد المجددى الدهلوى

سامحهما الله بلطفه الخفى

فهرس الموضوعات

****